

314

٢١٤

بيان الوجوه الستة في قول القائل لله علي صوم رجب وفيه فوائد كثيرة ٨١	التحقيق في بيان قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات والخلاف الواقع فيه بين الحنفية والشافعية ٨٣	بيان حقيقة علم البيان وعلم المعاني وبيان ان المقصود في علم البيان لا يحصل الا بالمجاز ٨٦	دلالة اللفظ على المعنى المجازي تضمنية او التزامية عند الاكثرين مطابقية نوعية عند البعض ٨٦	الكلام في الاستعارة التبعية وجريانها في الحروف كجريانها في المشتقات وفيه بحث مع المص ٨٦
الشروع في حروف المعاني وبعض الظروف الشبيهة بالحروف ٨٧	احوال الواو العاطفة والاستدلال بوجوه اربعة على انها لمطلق الجمع وذكر آية الوضوء وفيه فوائد ٨٧	اسم الجنس قد يطلق على ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة	كلمة او لاحد الشيئين هنا فوائد كثيرة يجب ان ينظر فيها ويحفظ ٩٤	التحقيق المتعلق بكلمة احد من جهة لفظها ومعناها ٩٥
ان استعملت او في النفي يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف وفيه بيان الفرق بين الاحد المقلوب الجزئي الواو وبين ما هي اصلية ٩٦	كلمة حتى وبيان كيفية استعمالها في معانيها الثلثة وفيها فوائد كثيرة ينبغي ان يتامل فيها ومن هنا يستفاد ان الحدث المعتبر في مفهوم الفعل كلي عند ٩٧	ما يتعلق بكلمة على ومن والى وبيان معنى الغاية والفرق بين غاية الى وحتى ١٠١	تحقيق لطيف فيما ذكروه في قول القائل له علي من درهم الى عشرة ١٠٢	بيان الفرق بين التعليق بعلم الله والتعليق بمشيته وارادته وقدرته في الاحكام الشرعية ١٠٣
اسماء الظروف وكلمات الشرط وهنا فوائد كثيرة ينبغي تكرار النظر فيه ١٠٤	احوال الصريح والكناية وفيه بيان التعريض عند اهل الاصول وفيه بيان الفرق بين كناية اهل الاصول وكناية اهل البيان ١٠٧	التقسيم الثالث تقسيم اللفظ الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها باعتبار ظهور المعنى وخفائه ١٠٩	مطلب مهم في بيان معنى التفسير والتاويل وبيان الفرق بينهما	ترجيح التوقف في تاويل المتشابه على التكلم فيه توجيهين وايراد النظر على كل منهما ١١٢
مسئلة في بيان الاعتراض على الدليل اللفظي بانه لا يفيد الا الظن لانه مبني على امور ظنية والجواب عنه فيه اشارة الى غاية اللغة والصرف والنحو ١١٣	التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ١١٤	الابحاث الرابعة التي اوردها الشارح على المص وهي مما ينبغي التامل فيها ١١٤	الفرق بين اللازم المتاخر وبين اللازم المتقدم ١١٥	بيان معنى فحوى الكلام الذي يقال له لحن الخطاب ومفهوم الموافقة ايضا ١١٧
الفعل انما يدل على مجرد ماهية الحدث مع مقارنة الزمان لا على الفرد ١٢١	فصل في بيان مفهوم المخالفة المعتبر عند الشافعية وبيان شروطه وما يتعلق به ١٢٤	مطلب الباب الثاني في الامر والنهي وسائر اقسام الانشاء المعتبر في الشرع ١٣٠	مباحث الامر في تعريفه وبيان احكامه والخلاف في اشتراكه بين القول والفعل ١٣١	بيان موجب الامر وبيان الخلاف الواقع فيه مع ما يتعلق به من المباحث ١٣٣
بيان الدقايق والنكات في قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد وفي قوله تعالى اسجدوا لادم وفي قوله تعالى كن فيكون ١٣٥	معا بيان الخطاب التكويني والخطاب التكليفي ١٣٥	بيان ان الكون يلزم في جميع اوامر الله ولا يختص بالامر التكويني وبيان الفرق بين الكون التام بمعنى الحدوث وبين الناقص لا تغفل من هنا المطلب فان فيه فوائد نافعة ١٣٦	ذكر الشارح في تحقيق موجب الامر دقائق ثم قال في آخر المبحث ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرناه من التحقيق ١٣٧ مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب ١٣٧	فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة ١٣٩
بيان المذاهب الاربعة في الامر المطلق من جهة انه هل يوجب العموم والتكرار اولا ١٤٠	فصل في بيان الاداء والقضاء والاعادة في مصطلح الشرع وبيان الخلاف فيها ١٤١	بيان القضاء بمثل معقول وغير معقول وبيان الخلاف في ان القضاء بمثل معقول هل هو بسبب جديد او بسبب الاداء ١٤٣	البحث الطويل المشتمل على فوائد الذي ذكروه في قول القائل لله علي ان اعتكف رمضان ١٤٤	هنا اشارة بل تصريح بان لفظ رمضان يجوز ان يراد به منكر ومعرف هنا مجال للبحث والنظر فليتامل وليتدبر ١٤٥

فصل لا بد للمامور به

تقسيم كل واحد من الاداء والقضاء الى المحض وغير المحض ثم تقسيم المحض الى الكامل والقاصر ١٤٦	التحقيق في ان المنفعة ملك لا مال وبيان الفرق بين الملك والمال ١٥١	من قضايا الشرع ان لا بد للمامور به من صفة الحسن لان الشارع حكيم ١٥٢	تحرير المبحث في الحسن والقبح وتلخيص محل النزاع فيهما على ما هو الواجب في المناظر ١٥٣	هنا للشارح بحث مع المص في امتناع قيام العرض بالعرض وفيه نوادر ١٥٤
تقرير الاعتراض على دليل الاشعري على الاضطرار بوجوه اربعة وتقرير الجواب عن كل منها ١٥٥	مطلب المقدمات الاربع تقرير المقدمة الاولى من المقدمات الاربعة التي اوردها المص وهي اطلاق الفعل والمصدر على معنييه ١٥٥	المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها ١٥٦	المقدمة الثالثة حاصلها ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على الحال وفيه ابحاث مهمة ١٥٨	هنا اشارة الى مناظرة مشتملة على فوائد جليلة وفيه بيان حقيقة الحركة وماهيتها مع فوائد نافعة في مواضع كثيرة وفيه ما صدر من المص من خبط ظاهر وتشنيع على الشارح ووجه كلامه ١٦١
تقرير الدليل على نفي الحال والجواب عنه وتشنيع الش على المص ثم التوجيه لكلامه بما لا يخلو عن بعد ما	المقدمة الرابعة حاصلها ان الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد باطل ١٦٣	تقرير الادلة على جواز ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح وفيه فوائد جليلة ١٦٤	تقرير الدليل المتنوع على المقدمات الاربعة في جواب الخصم	بيان ان للمانع اقامة الدليل على سنده على سبيل التبرع فيصير نقضا بعد اثباته لدعوى الخصم
بيان ان المختار عند اهل السنة ان فعل العبد بمجموع خلق الله واختيار العبد وتقرير دليل المص عليه	ملخص كلام بعض المحققين الذي نقله الش على وجه الارتضاء في هذه المسئلة	تشنيع الشارح على المص فيما اورده في الرد على الاشعري تجاوز الله عنا وعن ما هؤلاء الكبار	بيان انقسام كل واحد من الحسن والقبيح الى الاقسام الجمة وما يتعلق بذلك من الابحاث	تحقيق في الايمان يشتمل على فوائد واشارة الى ما وقع بين المص وبين معاصريه من النزاع في تحقيق التصديق ١٧٠
الحسن المسمى بالجامع وهو الذي يكون حسنا بحسن شرط بعد ان كان حسنا لمعنى في نفسه ١٧٤	مباحث القدرة وتقسيمها الى الممكنة والميسرة وتقسيم ما لا يطاق الى الممتنع بالذات وبالغير ١٧٤	تحقيق الشارح في كون علم الله تابعا للمعلومة يجب حفظه ١٧٤	بيان القدرة الحقيقية وانها هل هي مع الفعل او قبلها وبيان ان التكليف باعتبار القدرة المتقدمة على الفعل لا باعتبار القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير ١٧٦	فصل في تقسيم المامور به الى الموقت والى غير الموقت وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية ١٧٨
لكل واجب ثلثة امور اصل الوجوب ووجوب الاداء ووجود الاداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري ١٨٠	البحث والخلاف المشهور بين الائمة في الفرق بين اصل الوجوب وبين وجوب الاداء ١٨٠	وجوب القضاء غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة بل يكفي مجرد امكانها وتمامها فيه استيفاء الكلام في تعيين الجزء المتصل من تعقل الوقت للسببية فالا	مباحث متعلقة بالخلاف في تعيين وقت الصوم وعدم تعيينه وكذا الخلاف في النية وفيه فوائد	فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا ثم بيان الخلاف في ظواهرهم بترك الاعمال كانهم مؤاخذون بترك اعتقاد الوجوب بالاتفاق ١٨٨
فائدة ان تصور المسئلة في جزئي من جزئياتها تسهيل للمناظرة	مطلب فصل في النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب الكف استعلاء ١٨٩	التحقيق في ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد وفيه مباحث شريفة في النهي الوارد في الافعال الشرعية كصوم يوم النحر مثلا	المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه البيع والمنعة	سراية الحرية من الولد الى الاطراف فتثبت بها الحرمة الا في الام لضرورة التناسل
مطلب فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وتعيين محل الخلاف ١٩٥	الركن الثالث في السنة وبيان معنى السنة لغة واصطلاحا في الفروع والاصول وبيان المراد من البحث هنا وهو اتصال السنة بالنبي صلى الله عليه وسلم هذا الركن مرتب على احد عشر فصلا ١٩٧	فصل في الاتصال وبيان طرفيه واقسامه وتحقيق في معنى التواتر وتعيين القول المختار فيه ١٩٧	في بيان ان الحديث المشهور يفيد الطمانينة في اليقين والظن وبيان معنى الطمانينة ١٩٨	فصل في ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول وبيان الفوائد ١٩٩

اختلفوا في موجب الامر ١٧٩

بيان الاختلاف

من الاء الله الصمد على عبده ... مصطفى
القاضي ...

موصى
... العصري ...

محمد ... المرحوم ... احمد

عفى له

... الى ... الفقير ...
الحاج ابراهيم ...
... زاده

ثم دخل في ملك ... السيد ...
ابن السيد فيض الله ...

من كتب ... العباد الى الله ...
... زاده محمد اسعد عفى عنهما

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول
الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء،
حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس سامخة البناء، كشجرة
طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء، وقدس مشكوة السنة لاقتباس
انوارها سراجا وهاجا، واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها
قياسا ومنهاجا، حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا،
ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا، والصلوة على من ارسله
لساطع الحجة معوانا وظهيرا، وجعله لواضح المحجة سلطانا
نصيرا، محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا، وداعيا الى الله
باذنه سراجا منيرا، ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق
العرفان، واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان، و
اغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان، من
المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان **وبعد**
فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول، النافع في الوصول
الى مدارك المحصول، اجل ما يتنسم في احكام احكام الشرع قبول
القبول، واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول، وان
كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق، والنحرير
المدقق، علم الهداية، وعالم الدراية، معدل ميزان المعقول والمنقول،
ومنقح اغصان الفروع والاصول، صدر الشريعة والاسلام،
اعلى الله درجته في دار السلام، كتاب شامل الخلاصة كل مبسوط
وافي، ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كافي، بحر محيط بمستصفى
كل مديد وبسيط، وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط،
فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها، وهو نهاية
في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها، نعم قد سلك منهاجا بديعا

في

في كشف اسرار التحقيق، واستولى على الامد الاقصى من رفع منار
التدقيق، مع شريف زيادات ما مستها ايدي الافكار، ولطيف
نكات ما فتح بها رتق آذانهم اولو الابصار، ولهذا طار كالامطار
في الاقطار، وصار كالامثال في الامصار، ونال في الآفاق حظا من
الاشتهار، ولا اشتهار الشمس في نصف النهار، ولقد صادفت بحتاري
بما وراء النهر كثيرا من فضلاء الدهر، افئدة تهوي اليه، واكبادا
هائمة عليه، وعقولا جاثية بين يديه، ورغبات مستوقفة المطايا
لديه، معتصمين في كشف استاره بالحواشي والاطراف، قانعين في
بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف، لا تحل انامل الانظار عقد
معضلاته، ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته، فلطائفه بعد
تحت حجب الالفاظ مستوره، وخرائده في خيام الاستار مقصوره،
ترى حواليها هما مستشرفة الاعناق، ودون الوصول اليها اعينا
ساهرة الاحداق، فامرت بلسان الالهام، لا كوهم من الاوهام،
ان اخوض في لجج فوائده، واغوص على غرر فرائده، وانشر مطويات
رموزه، واظهر مخفيات كنوزه، واسهل مسالك شعابه، واذلل
شوارد صعابه، بحيث يصير المتن مشروحا، ويزيد الشرح بيانا و
وضوحا، فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر، واحتمل مكابد
الفكر في ظمأ الهواجر، راكبا كل صعب وذلول، لاقتناص شوارد الاصول،
ونازفا علالة الجد في الوصول، الى مقاصد الابواب والفصول، حتى
استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب، واماطت عن وجوه
خرائده قناع الارتياب، ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح
الى كشف حقايق التنقيح، مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير
معاقده، وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده، مع تنقيح لما
اثر فيه المصنف بسط الكلام، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام
في ضمن تقريرات تتفتح لورودها اصداف الآذان، وتحقيقات
تهتز لادراكها اعطاف الاذهان، وتوجيهات ينشط لاستماعها
الكسلان، وتقسيمات تطرب عند سماعها الثكلان، معولا في متون الرواية،

على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجًا في عيون الدراية على ما تورد
من النكت اللطيفة وسيجده الغائص في بحار التحقيق الفايض عليه
انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع
عن حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستأهل للاطلاع على
دقايقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة في صناعة
التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل
والله عز سبحانه ولي الاعانة والتاييد والملي بافاضة الاصابة
والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله** حامدا الله حامدًا حال
من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدًا آثر
طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية
نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب
بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر
وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم فحاول ان يجعل الحمد
قيدًا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية
لان النصين متعارضان ظاهرًا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت
الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء
به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم
التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية
فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد
فان العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك
واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال
عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها احدها ان
الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة
صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق
لتاليف هذا الكتاب وثانيها ان نعم الله على كثرتها ترجع الى ايجاد
وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تاسيًا بالسور
المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد

جواب عما يتوهم من التركيب اورد التسمية والتحميد على الترتيب المخصوص مع انه يفوت التسوية المقصودة

انعام الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون

وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السبأ الى الايجاد وفي الملئكة الى الابقاء ثانيا وثالثها الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اي صارفا عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس على ما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع **قوله** وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلوة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه الصلوة والسلام على ما في النسخة المقررة تنويه بشأنه وتنبيه

هذا مبني على ان المراد باولا وثانيا الدنيا والآخرة كما هو المراد في الآية على ما يدل عليه قوله فيما سبق على معنى انه يستحق للحمد في الدنيا والآخرة اذ لو اريد بهما اول الامر وثانيه اي حامدا اول مرة على كماله المعلوم بالحجة ونواله الواصل الى العباد في الدنيا وحامدا في ثاني الحال على ما علم بالخبر الصادق من كبريائه ونعمائه التي نشاهد في الآخرة لم يحتج الى جعل حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد كما لم يحتج في الوجه الثاني حسن چلبي

الفاء في قوله فعلى الوجه الثالث يدل على كون السؤال ناشئا عما قبله يعني اذا اشترط مقارنة الحال للعامل يفسد الوجه الثالث لانه يقتضي ان يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون الحمد مقارنا لعامل الحال الذي هو ابتدا فان الحمد في الآخرة لا يقارن ابتداء الكتاب الا بهذا التأويل وهو فاسد لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز وتلخيص الجواب ان الجمع انما يلزم اذا اتحد لفظ حامدا في اولا وثانيا وليس كذلك بل يجعل الكلام من قبيل المحذوف فيتعدد لفظ حامدا ويراد بالاول معناه الحقيقي وبالثاني معناه المجازي فلا جمع ولا فساد ٥ خسرو رح

على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون
خيل يجمع للسباق من كل اوب استعير للمضمار فالجلي هو السابق
من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان رأسه عند صلويه
ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالجلي الى الصلوة على
النبي عليه الصلوة والسلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا
ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة
الثانية من الاستعارة بالكناية والترشيح والتخييل وما في الرابعة
من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية
السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا
على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى
والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ
منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته
صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول
لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل
هذا العام **قوله** سعد جده ايهام اذ الجد البخت واب الاب
قوله وفقني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام
وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمصنف رح كثيرا ما
يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله** وفض
من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب
بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه
عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط
بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعلمهم منعهم
عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله** مؤسسة على
قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان
لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود **قوله**
وترتيب انيق اي حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم
والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والاصوب

لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي وقوله لم تبلغ صفة
تدقيقات والعائد محذوف اي لم تبلغها فرسان علم الاصول الى
هذه الغاية من الزمان او المراد لم تصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية
من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ
بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء **قوله** سميت هذا الكتاب
جواب لما ووضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه
فان قلت لما لثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر
بعد لما للتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير
في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح
لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح
سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح **قوله** اليه يصعد
افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور
ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع و
اشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره
ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال
وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان تكون مطمح نظره
ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت
الى ما سواه لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر
وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي بالعمل بالسنة ان
تذكر التسمية باللسان او تخطر بالبال او تكتب على قصد التبرك
من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر
المرجع في الكتاب والصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة استعير
للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة
يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى
جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه
التذكير والتأنيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من
مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية

وهذا هو الفارق بينه وبين اسم الجمع كالقوم والرهط
وبينهما فارق آخر وهو ان اسم الجمع لا يطلق على ما دون
الثلثة بخلاف اسم الجنس وهدم هذا الفرق
عارض لاستعمال الكلم في الكثير فيبقى الفرق الاول
سالما

اي متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد
البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا
ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فَعِلًا
ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يُشك في انه جمع كتمر وركب وانه
ليس بجمع كنَسِب ورُتَب في قوله والكلم ان كان جمعًا حرازة لا تخفى
والصواب وان كان بالواو **قوله** من محامد حالا من الكلم بيانا
له على ما قال النبي عليه الصلوة والسلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيّا بها وجه
الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف
المستغرق لما سيجئ من ان النكرة تعم بالوصف العام كامرأة كوفية
ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة
بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم
باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او
عملا او اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها
انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع
والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اي اظهر وبين وحاصله
الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه الصلوة والسلام جعلها على طريق
الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنان فاثبت لها مشارع
يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق
اثبت لقبول العبادة التي هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار
الغفران ريح الصبا التي بها رَوْح الابدان ونماء الاغصان فان
القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوي مطلع الشمس اذا
استوي الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور
تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه
واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا
واحدا ثم تنزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الثاني من المصادر
الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع نما ينمى نماء

قوله فلا ينبغي ان يشك في انه جمع الخ يعني اذا تقرر انه اسم جنس يفرق بينه وبين واحده بالتاء وليس من ابنية الجمع
الصيغي لا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب بناء على الاول اما كونه كتمر فبالنظر الى الوضع لا الاستعمال واما كونه
كركب فبالنظر الى الاستعمال لا الوضع لما تقرر ان الركب اسم جمع دون الكلم لكنه لم يستعمل في الواحد فصار كركب
ولا ينبغي ان يشك في انه ليس بجمع كنسب ورتب بناء على الثاني وان كان في مفرديهما تاء لانهما جمعان صيغة
لتغير حال مفرديهما خسرو عفي

قوله وانما صلح الجمع الخ دفع لما يرد من ان اللام في الكلم للاستغراق لانه الاصل حيث لا عهد سيما في مقام الحمد والجمع
المنكر ليس بعام عند المص لاشتراط الاستغراق فيه فكيف يصح ان يقع غير العام بيانا للعام مع انه يقتضي ان يكون
المبين غير المبين وتوضيح الدفع ان القوم صرحوا بان النكرة حاملة لمعنى الجنسية والوحدة شخصية كانت او
نوعية او غيرها الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد ههنا الى الجنسية دون الوحدة وغيرها فلا
يختص ببعض الافراد بل يعم كلها كما اذا وصفت بصفة عامة مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم بذلك
تعليق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف ولا كل وصف يصلح قرينة له بل
العموم من الكلام بمعونة المقام لتتاكد الدلالة فيما بشانه الاهتمام حسام زاده

وينمو نموًّا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رح في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمر عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل فاشار المص الى ان لشجرة المحامد اصلاً ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله سبحانه مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرايع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار

قوله على ان جعل تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسألة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبتني هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسألة

قوله وتحقيق ذلك الى هذا التحقيق يفيد كون الاصل والفرع داخلين في المحمدة كما انه كذلك في المشبه به اعني الشجرة وانما احتيج اليه لتحصيل كمال المناسبة بين المشبه والمشبه به ايض والاصل والفرع المضافان الى الشيء وان جاز اعتبارهما على ان يكونا خارجين عن ذلك الشيء الذي هو مبني على الاول ومبتنى للثاني وبناء ههنا في الاصول بلا كلفة لان المحمدة التي هي الثناء باللسان لها اصل هي مبتنية عليه وهو الاعتقاد الراسخ الاسلامي الذي لولم يحصل لم يتحقق المحمدة اصلا لكن قوله لفروعها يحوج الى ذلك التحقيق لان القول بكون الاعمال الصالحة متفرعة على الثناء باللسان تعسف ظ وانت خبير بان هذا التحقيق لا يتم على تقدير كون المراد بالحمد الحمد اللغوي اذ ليس العمل والاعتقاد داخلين فيه غايته ان ههنا اصطلاحا آخر يصح عليه ولو سلم عموم الحمد فانما يتم ع ايض اذا ثبت ان الكلم الطيب كالمحمدة شاملة للاعتقاد وافعال الجوارح وهذا ليس بينا ولم يبينه ايض حسن چلبي رح

قوله وتحقيق ذلك دفع لما يتخالج من ان تشبيه المحمدة بالشجرة انما يتم اذا كان اصل الحمد وفرعه حمدا ايض كما ان اصل الشجرة وفرعها شجرة ايض وتوضيح الدفع ان الحمد وان كان فعل اللسان لغة وهو المراد ههنا كما دل عليه وقوعه في بيان الكلم الا ان حمد الله لما فسر بوجه اخذ في مفهوم الاعتقاد والعمل ظهر انهما امران معتبران في تحقق الحمد سيما في حمد الله وان خرجا عن مفهوم الحمد حتى كان نسبة الاعتقاد الى الذكر اللساني كنسبة اصل الشجر اليه في انه لولاه لم يعتبر ونسبة الاعمال الصالحة اليه كنسبة فرع الشجر اليه باعتبار انها يكمله فكانه يزداد وينمي بحسبها كزيادة الشجر بحسب فروعه واغصانه فلم يرد بذكر تفسير الرازي تعميم الحمد كما توهمه ظاهر عبارته بل اراد تأييد تشبيه المحمدة بالشجر ولا شك ان تمام التشبيه لا يتوقف على ان يعتبر في المشبه كل ما يوجد في المشبه به هذا ينبغي ان يتضح المقام حسام زاده رح

ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع
ذلك نعم تستوجب الحمد اذ الشريعة نظام الدنيا وثواب العقبي
وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار
الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الي ان علم الاصول فوق الفقه ودون
الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة علي
معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الي الاحكام الشرعية وهي
موقوفة الي علم الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته
ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك علي قانون الاسلام **قوله**
بني علي اربعة اركان قصر الاحكام بمنزلة البدل من الجملة السابقة
شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يأمن غوائل
عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الي المشبه كما في لجين
الماء والاحكام تستند الي ادلة جزئية ترجع علي كثرتها الي اربعة
هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام علي الترتيب الذي بني
الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل
بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم
العلم علي مسالك المعتبرين اي القايسين المتاملين في النصوص
وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول اعتبرت
الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر يستدل به علي الطريق
عبر به عن علة الحكم التي يستدل بها علي ثبوت الحكم في المقيس فان قلت
ليس ترتيب الشارع تقديم السنة علي الاجماع مطلقا بل اذا كانت
قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقدمه عليه وانما يؤخر
حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة
الي انه كما يشتمل القصر علي ما هو غاية في الظهور وعلي ما هو دونه وعلي
ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلي
ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل علي ما هو محكم هو غاية في الظهور
ونص هو دونه وعلي متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجئ

تفسيرها

تفسيرها آنفا **قوله** مقصورات اي محبوسات جعل خيام
الاستتار مضروبة علي المتشابه محيطة به بحيث لا يرجي بدوه و
ظهوره اصلا علي ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا
الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه
والوصول الي ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون
بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك
العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد
انما يكون بما هو علي خلاف هواه وعكس متمناه **قوله** بكبح عنان
ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري
قوله اودعها اي اودع الله تعالى الاسرار في المتشابهات والايداع
متعدي الي مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون
وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعني الادراج و
الوضع **قوله** منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترفع عليه العروس
للجلوة من نصصت الشئ رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل
والمرأة ما داما في اعراسهما يجمع المؤنث علي عرائس والمذكر علي عرس
بضمتين وفي هذا الكلام نوع حزازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص
وجليت بها علي الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها
وهي ليست نتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين و
كانه اراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون علي معان
ودقايق ويستخرجون احكاما وحقايق هي نتايج افكارهم الظاهرة
علي النصوص بمنزلة العروس علي المنصة **قوله** وفصل خطابه
اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي
يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه علي ان الفصل مصدر
بمعني الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص علي العام تنبيها علي
عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو
الموضوع لبيان الشرايع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق علي حجيته
بين الانام **قوله** ما رفع اي ما دام رايات الدين مرفوعة عالية

باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء
مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب
لا يخفض **قوله** جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب
الحجة وفايقها مركوزا اي مدفون من ركزت الرمح غرزته في
الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه
بها عبارات الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني
التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب
يعدي بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل
فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في
الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعني قد اومي الى النكت الخفية اللطيفة
في اثناء اشارات الدقيقة والنظر التامل في الشيء بالعين والامعان
فيه واللحظ النظر الى الشيء بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين
والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما
تفرق من اغصانه ولم تكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك
جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بما بات
في اصول فخر الاسلام زوايد يجب حذفها وشتايت يجب نظمها
ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعي
في التعريفات والحجج شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي
التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه
المشايخ **قوله** موردا فيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه
وكذا الضماير التي تاتي بعد ذلك **قوله** لان الاعجاز في الكلام ان
يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا
لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن
كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته
بمعنى جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق
على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل
باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد

ان اعجاز كلام الله سبحانه انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة
ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار انه يشترط في
اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه
بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع
على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ
الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة
الكوز كلية التي توخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها
بالاعجاز الذي هو اقوى من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل
ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف
الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة الفايقة حتى كانه يتقرب
الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى
ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز
بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة
والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر
على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع
ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية
التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح و
نهاية الايجاز وحينئذ يتعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون على
الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول
ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه
انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير
الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى
او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه
بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام
فانه ليس له حد يضبطه **قوله** اصول الفقه الكتاب مرتب
على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن اولا الثاني
المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول

او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما
والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وهو مذيل ببابي الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة
ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان
الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان
من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة
ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهي كثرة مضبوطة
بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في
نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز
العلم عنده قال المصنف رح هذا الذي اذكره اصول الفقه اغناء للسامع
عن السؤال او قال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول
الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف
قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام
وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمصنف رح قدم الاضافي
نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف اللقبي
فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المصنف رح هو العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة
في اللقبي وتارة في الاضافي كما هو في اصول ابن الحاجب ولما كان
اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي
مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتأنيث الضمير
وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب
علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبني
الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح **قوله**
اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول
والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته
الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى
تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا

اعلم ان الطلب لكونه فعلا اختياريا لا يتأتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه فاذا كان متكثرا
لكثرته جهة وحدة كما فيما نحن فيه فحقه اي اللائق بحال الطالب ان يعرفه بتلك الجهة والا يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه وذلك
لانه لو لم يتصوره بوجه استحال طلبه وان تصوره بما يعمه وغيره لم يتعلق الارادة بخصوصه بل يتعلق بكل شيء يعم العام وان
تصوره به وقصد تحصيله في ضمن جزئي لا بعينه لم يتميز المطلوب عنده ولم يأمن ان يؤدي به الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه و
يشتغل بغيره وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه ذلك ان لم تتناه او تعسر ان تناهت كما هو الظ فان اسماء
العلوم انما وضعت بازاء قواعد مدونة وان جاز ازدياد فروعها بعد التدوين وعلى التقديرين يلزم الفوات والضياع اما على
الاول فظ واما على الثاني فلانه حج يصرف كثيرا من اوقاته الى ذلك فربما لا يبقى باقيها لتحصيل المطلوب فيلزم ما ذكرنا وفي هذا
البحث زيادة تحقيق وتدقيق ذكرناها في حواشي المطول

مراد الشارح رح بيان سبب عدول المص عن طريقة ابن الحاجب رح وسلوكه طريقة اخرى وما ذكره يفيد ذلك لان التعريف اللقبي الذي
ذكره ابن الحاجب رح يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه مدلول لفظ الفقه فاذا قدم التعريف اللقبي يحتاج الى
اعادة تفسير الفقه في التعريف الاضافي مرة اخرى ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه كما فعله ابن الحاجب رح بخلاف ما اذا قدم
الاضافي حيث يعرف الفقه حج بالحيثيتين فلا يحتاج الى اعادة تعريفه في اللقبي بل يكفي ان يقال هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى الفقه [illegible]

قيل هو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير القائم بعمرو شخصا وان اتحد
معلوماهما فان قيل تزايد بعض المسائل بحسب تلاحق الافكار ينافي العلمية لان الموضوع له هو الحقيقة المتحدة في الذهن وهي لا تقبل
التزايد قلت الموضوع له اما قوانين واصول يمكن ان يتوصل بها الى استخراج المسائل المتزايدة او المجموع لكن المتزايدة بمنزلة
الاركان الزائدة لا يتغير المسمى بنقصانها وازديادها

له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر واراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي **قوله** واعلم ان التعريف اما حقيقي الماهية

يعني ان المصنف لم يرد به تفسير الابتناء العقلي حتى يرد عليه ما ذكر بل تعيين ما هو المقصود ههنا تعميم الاصل لدليل الحكم الشرعي حذرا عن ارتكاب خلاف الاصل الذي هو النقل بقدر الامكان ... شاملا للابتناء الحسي بالاستطراد والابتناء العقلي المقصود ههنا وهو ترتب الحكم على دليله

قوله الى ان النقل خلاف الاصل ان جعل ترتب الحكم على الدليل تفسيرا للابتناء العقلي مطلقا فالمراد ان النقل خلاف الاصل فلا يقال ان الاصل نقل الى الدليل لعدم الضرورة اذ يصدق عليه انه مبتنى عليه بالابتناء العقلي نعم يقال بنقله الى الراجح والقاعدة الكلية وان حمل على التمثيل فالمراد ان النقل خلاف الاصل فلا يقال بان الاصل نقل في العرف الى شيء من المذكورات لانه يصدق على كل منها انه مبتنى عليه بالابتناء العقلي اذ المرجوح كالمجاز مبتنى على الراجح كالحقيقة والمسائل الجزئية مبتناها على القاعدة الكلية حسن جلبي رح

تحقيق السؤال ان الابتناء من مقولة الاضافة وكل اضافة معدوم في الخارج فلا وجه لتوصيفه بالحسي المستلزم للوجود الخارجي اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكره جمهور المتكلمين واكثر الفلاسفة من ادلة مقررة في علم الكلام حتى ان بعضا من الفلاسفة قائلا بوجود بعضها استدل بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو ونحو ذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا وردوه بان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى في الخارج فانه انما يلزم اذا كان ظرفا لوجود شيء ولا يكفي كونه ظرفا لنفسه وتحقيق الجواب ان توصيفه بالحسي لا يستلزم وجوده الخارجي وانما يستلزمه اذا اقتضى نسبة شيء الى الحس كونه محسوسا وليس كذلك لجواز ان تكون نسبته اليه لكون طرفيه محسوسين كما قيل في وجه الشبه الحسي فاذا اريد بالحسي هذا المعنى يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار لكون طرفيه محسوسين بالبصر وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر لكون طرفيه محسوسين بالسمع وههنا تفصيل في حاشية المولى خسرو رحمه الله تعالى تحرير الاعادرع

لا بد في المعرف من مميز مسا وللمعرف فان كان المميز ذاتيا يسمى المعرف حدا والا يسمى رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اما حد تام مركب من الفصل والجنس القريب واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم وههنا نوعان آخران من التعريف التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا كقولك العلم كالنور الثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ آخر اوضح دلالة كقولك الغضنفر اسد شرح مواقف

ليس المراد منه مفهوم الماهية المعدود من المعقولات الثانية اذ لا تحقق له اصلا بل ما صدق عليه ذلك المفهوم كالحيوان الناطق والمراد بوجودها وجود جزئياتها فظهر الفرق بينها وبين الجنس هو النوع لان المراد بهما مفهومهما ولا وجود له بذلك المعنى بل الموجود ما صدق عليه معروض ذلك المفهوم حسن جلبي رح

اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا
الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من
احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية
الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع
عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى
بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه و
الفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء
الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء
الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل
بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط
على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات
الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه
اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون
متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف
الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف
حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها
او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله
الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع
الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على
تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره
فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقايق لها بل مفهومات
وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها
مفهومات وحقايق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات
الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات اسمي البتة قلت
في العدول عن ظاهر العبارة سعة لان التحقيق ان الماهية
الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة
في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما

التي

التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود
الشيء المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد
تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم
وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب
مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة
ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها
وهذا صح جوابه انه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم
بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا
تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع
تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا
قوله وشرط كلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس
اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل
ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو بمعنى قولهم كلما وجد الحد
وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود
فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف
وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان
ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس لها
اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كل ما صدق عليه المحدود
صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد
على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما
انتفى الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود
فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد
وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا يشكل ان
تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع
للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج
الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له

في بيان ان الاطراد ليس عكس النقيض بل يستلزمه لعكس النقيض وهو قولنا كلما لم يصدق عليه المحدود لم يصدق عليه الحد وهو معنى كونه مانعا

بل لبيان ان الاطراد ههنا في مادة الاسمي ح

اسمياكان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد
اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل
فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة
وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية
له والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان
ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالآلة
للنجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه
لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل
هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج
اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا اما نعا وههنا
بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما
الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها
وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث
لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير
الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه
كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه و
الثاني بالمحتاج وثانيها منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل
مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك وثالثها ان
كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين
يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب
امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء
الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المص رح وهو
ترتب الحكم على دليله **قوله** والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا
ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الآخر
ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها
يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة
باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب

وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل و
القيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاحا وذهب في
قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر
وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر منه في الدنيا
من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من
العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين
اخريين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشمل جميع اقسام
ما يأتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان
ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان
فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان
تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه
كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا
على راي محمد رح وهو المناسب ههنا لان المص رح جعل المكروه تنزيها
مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام
وهذا لا يصح على رايهما وهو اما ان يكون تركه اولى من فعله فهو
مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى
الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب
وكراهة تحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا
دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل
الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة
واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد
بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل
منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي
عدم فعل فتصير اثني عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى
الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما
ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف
تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما

قوله والامور المذكورة من الواجب والحرام ونحوهما الخ هذا ايض تحقيق لمراد المص رح لئلا يرد عليه
ان الوجوب والحرمة من صفات الافعال والترك بمعنى عدم الفعل ليس من الافعال فلا يوصف
بالوجوب والحرمة ونحوهما وتقريره انا نسلم ان المشهور ذلك لكنها قد تطلق على عدم الفعل حيث
يحمل عليه فيقال عدم مباشرة الصلوة حرام وعدم مباشرة الزنا واجب ومن غفل عن كون الاطلاق
بمعنى الحمل قال في قوله قد تطلق على عدم الفعل تسامح لان كلا واحد من الواجب والحرام لا يطلق على عدم الفعل بل

وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها
قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام و
عدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما اختير الترك بعد
الفعل البصير قسما آخر ان اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا
فعلا الواجب بعينه فان قلت فاي حاجة الى اعتبار الفعل والترك
وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب
مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب
عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل
المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب
الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك
وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام
مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب
عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى
فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم
مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام
لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب
ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب
وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه
الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل
الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام
ليقابل الحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك
لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب
يجوز لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز
بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما
مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما
يجب عليها الثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن
الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد

بمعرفة النفس مالها وما عليها تصورها ولا التصديق بثبوتها
لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن
التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب
وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه الاشارة
بقوله كوجوب الايمان واحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه
تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف
وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه
على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها
المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ
المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن في التعريفات
قوله وقيل العلم عرف اصحابنا الشافعي الفقه بانه العلم
بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان
متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا و
الماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون
العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا
فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها
التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات و
الصفات والعلم بجميع الاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام
الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم
بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل
مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية
واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى
وجبرئيل والرسول عليه الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة
التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف
على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي
اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة

ووجه كون الثاني تعسفا اما بالنظر الى الاول فلانه مبني كون الحكم المصطلح شاملا للنظري وليس كذلك لما سيجيء ان مثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء والتخيير واما بالنظر الى الثاني فلان التكرار باق لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية كما سياتي ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لما عرفت الآن

اوليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه الصلوة والسلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري

اي كون التقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة لا يصح على تقدير حمل الحكم على المصطلح لخروجها عن الحكم بذكر ... العملية ...

قوله والمحققون على ان الثاني الخ يعني ان الحكم اذا حمل على المعنى الاصطلاحي يفهم منه الشرعية والعملية فيلزم التكرار اما انفهام الاول فلان الشرعي ما ورد به خطاب الشارع واما الثاني فلان التعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير يعني العملية والمصنف لما جوزه احتاج الى التعسف في دفع التكرار بحمل الشرعية على المعنى الاخص وهو ما يتوقف على خطاب الشارع والعملية على الاخص ايضا وهو ان الاول ما يتعلق بكيفية العمل وهو اخص مما يفهم من الاحكام لشموله النظري ايضا والثاني ما يختص بالجوارح وهو ايضا اخص منه لشموله فعل القلب ايضا ملا خسرو رح

قوله والا لكان الشرعية والعملية تكرارا لانفهام الشرعية من خطاب الله تعالى سواء اخذت بمعنى ما ورد به الشرع او بمعنى ما يتوقف عليه اما على الاول فظ واما على الثاني فهو انه خلاف المتبادر يفهم من قوله خطاب الله تعالى ايضا فانه ما ورد به الشرع عند القائلين بهذا التعريف وهم الاشاعرة بمعنى ما يتوقف على ما عرف من مذهبهم من ان الحكم هو الشرع فقط وتفسير المصنف رح الشرعي بما يتوقف على الشرع وجعل بعض الاحكام التي ورد بها الشرع غير متوقفة على الشرع كوجوب الايمان ونحوه بناء على مذهبهم نعم يصح ذلك على مذهب ابي حنيفة رح واما العملية فيفهم من تعلق الخطاب بافعال المكلفين فان المتعلق بها لا يكون الا عمليا لاختصاص الافعال عرفا بالجوارح ويمكن ان يجاب عن لزوم استدراك قيد الشرعية بمنع كون ما ورد به الشرع بمعنى ما يتوقف على الشرع غاية الامر انه يلزمه بناء على رايهم وذلك لا يستلزم الاستدراك حسن چلپي رح

قوله ولقائل ان يمنع الخ قال الحبر الشريف رح يمكن ان يقال الخطاب بما لا يتوقف وجوب الايمان والتصديق بالنبوة وما لا يتوقف نفس الايمان والتصديق وهما لا يتوقفان على ثبوت الشرع الموقوف عليهما الا على وجوبهما انتهى يعني ان قول المصنف رح كوجوب الايمان مثال لخطاب الله تعالى ونفس الايمان لما لا يتوقف على ثبوت الشرع وقوله ونحوه عطف على الايمان او تصديق النبي ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف ايضا نفس الصلوة اي الهيئة المخصوصة ولا شك في توقفها كحكمها على الشرع لانه المبين لحقايقها وادكانها وشرائطها والشارح رح جعل قول المصنف رح كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع وجعل قوله ونحوه عطفا على وجوب الايمان او على وجوب التصديق وكلام المصنف رح ادل على ما حمله الشارح رح عليه ولذا اورد الشريف رح عبارة الامكان عصام زاده رح

وفيه كلام سيجئ **قوله** اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من
ادلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام
الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلاً عن
الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من
الدليل هو العلم بالشيء لا الشئ نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب
فهو قديم لا يحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في
الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستنداً الى قول
المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر
في الدليل وقيدنا الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشئ لوجود
المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله**
ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب رح الى ان حصول العلم بالاحكام
عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليه الصلوة والسلام
وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول
لا يسمى فقهاً اصطلاحاً فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط
احترازاً عنه والمصنف رح توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر
لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل
مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذاً عن الدليل
فيخرج علم جبرئيل والرسول ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال
للتصريح بما علم التزاماً او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله
شايع في التعريفات **قوله** ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية
ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف
بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف رح ذهب الى
انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان كونه تعريفاً
للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه
كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام
ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي

قوله والمص رح توهم انه احتراز عن علم المقلد الخ يعني ان مراد ابن الحاجب رح من زيادة قيد الاستدلال اخراج علم جبرئيل
والرسول عليه السلام والمص رح انه احتراز عن علم المقلد فقط حيث اخرجه اولا بقيد من ادلتها ولم يذكر معه علمهما ثم
جزم بان قيد الاستدلال مكرر لانه لم يفد فائدة لم يفدها من ادلتها حتى لو اعترف ان قيد الاستدلال يفيد اخراج
علمهما مع علم المقلد كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فائدة خاصة لكنه لم يعترف به فبطل
ما قيل انما نسب التكرار الى الثاني لتأخره في الذكر وان كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد
فائدة خاصة بخلاف الثاني اذ افاد ما افاده الاول من الاحتراز عن علم المقلد والزيادة التي هي الاحتراز عن
علم جبرئيل والنبي عليهما السلام ملا خسرو رح

ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب
بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ
لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم
والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال
فدخل في الحد خواص النبي عليه الصلاة والسلام كاباحة ما فوق الاربع من
النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته و
تنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب
الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه الصلاة والسلام
واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم
بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف
بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين و
افعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج
ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير
فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال
ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل و
الترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك
وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن
الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة
الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى
خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق
الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو
ظاهر **قوله** وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف
بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه
متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا
وكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق
الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فتنافي

التعريف

التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل
سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية
النجاسة عنها والمص رح اهملها في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية
فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد
العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما
لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه
بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية
امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة
ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم
المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له
تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما
الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعمه ويجعله
شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي
وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب
الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما
فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن
الحد فان مرادنا من الاقتضاء او التخيير اعم من الصريح والضمني
وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب
الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة
الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب
ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع
وذهب المص رح الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي
ووضعي فلما ذكروا احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي
داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان
متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما
وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم
يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما

اعلم ان الاشاعرة في هذا المقام ثلث فرق على ما ذكره المحقق عضد الدين رح في شرح المختصر منهم من لم يسم الوضعي حكما ومنهم من سماه
حكما وزاد قيدا والوضع ليندرج في الحد ومنهم من سماه حكما وادرج فيه بجعل الاقتضاء اعم من الصريح والمص رح ههنا لم يذكر الفرقة الاولى
واختار مختار الثانية ورد مختار الثالثة بان الحكم الوضعي له مفهوم وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك ونحوه وللحكم التكليفي
له مفهوم آخر مباين للاول وهو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وانما حكمنا بالمباينة بينهما لان الاول
ما يفهم منه تعلق شيء بشيء وهو لازم له والثاني ما يفهم منه وجوب فعل ونحوه وهو لازم له واللازمان متباينان وقد تبين ان
تباين اللوازم ملزوم لتباين الملزومات مثلا في ايجاب الصلوة لدلوك الشمس بقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس حكمان مختلفان
في الحقيقة ايجاب الصلوة وجعل الوقت سببا فالخطاب الذي تعلق باقامة الصلوة يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف
بالاقتضاء بخلاف الخطاب المتعلق بالدلوك فانه لا اقتضاء فيه اصلا نظرا الى ما تعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء
وبمجرد ذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى
ملا خسرو رح

دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح وأما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله الى اشارة الى ان الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصرح ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصرح اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا كان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الى تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدون ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول

ويكون الصحة والفساد من الاحكام الشرعية وليس كذلك اما الاول فلانهم مصرحون بانه لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولي واما الثاني فلتصريحهم ايضا بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان الصحة عبارة عن كون الفعل الماتي به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا وظاهر انهما لا يعرفان بالشرع بل بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة واذا لم يكن الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن جواز البيع منها ايضا لان معنى جوازه صحته واما معنى كونه صلوته

كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المصرح اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف اي الخطاب المتعلق فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجوابان كلاهما

كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونه ادلة الاحكام
الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب
الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر
من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق
بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص
الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما
بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا
يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية
مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل
ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا
لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع
حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير
لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها
فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية و
يلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية
يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي **قوله**
والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس
هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس
حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع
لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله الخ وحينئذ يكون تقييده بالشرعي
تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا
خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله الخ
تعريفا للحكم على ما زعم المص لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة
اي تفسير فسر **قوله** فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة
شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح
البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا يدرك
لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه

يمكن ان يدفع بان ما ذكر من التواضع والجود ونحوها وكذا اضدادها كما تستعمل في
الملكات النفسانية والاخلاق الباطنة كذلك تطلق على اثارها التابعة لها من افعال
الجوارح فحيث حكم في الاول بان الاحكام المتعلقة بالامور المذكورة غير عملية
اراد بها تلك الملكات والاخلاق وههنا اراد بها تلك الاثار

واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور
وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل
المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق
بانه يراد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق
وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه
نسي ما ذكره ثمه او ذهل عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يراد
المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان
حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة و
الصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه
المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد
الاكتساب او الاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم
كونها من الدين بالضرورة قال وهو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة
والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد
منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان
يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهم المص فاعترض بمنع
لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض
الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل
العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان
اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من
اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا
القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا
للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على
تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد
واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف والاكثر كالثلثين
مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف

اي لا يعلم حكم كل حادثة معينة من جزئيات الحوادث بانه الوجوب او الحرمة او غير ذلك لانها وان تناهت في نفسها كما سبق لكنها من الكثرة بحيث لا تفي بها القدرة البشرية ولا كليا تفصيليا اي لا يعلم حكم كل حادثة جزئية من جزئيات هذا النوع من الحوادث وحكم كل حادثة جزئية من جزئيات ذلك النوع منها بانه الوجوب او الحرمة وغيرهما لانه موقوف على ان يعلم تلك الانواع الجامعة للافراد ولا وجود لها بحيث يمكن تحصيلها لان للحوادث من الاختلاف بحيث لا تدخل تحت الضبط والحصر فلا تحصل تلك الانواع بالضرورة ملا خسرو

الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعني بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا لجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رح سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما لا يراد البعض وان قيل لا يراد الكل الخ وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب رح بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف رح بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط التي

حاصل ما ذكره من البحث ان جعل كل الاحكام مقابلا لكل واحد منها غير صحيح اذ معرفة كل الاحكام معرفة كل واحد وبالعكس غاية الامر ان يعتبر في الاولى ضوابط حاصرة لها دون الثانية وبمجرد ذلك لا يتغايران بحيث يختلف حكمهما فان ادعى المصنف الفرق بينهما والتزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك ولا يصح تعليل عدم ارادته به لجواز ان لا يتناهى في نفس الامر ويحصل المقصود في ضمن البعض المذكور
ملا خسرو

قوله والظاهر انه اراد الجواب عن البحث باثبات المغايرة بين الكل وبين كل واحد ليصح التقابل بينهما الا ان في قوله حيث علل الخ بحثا وهو ان التعليلين لا دخل لهما في تعيين هذين المعنيين اما الاول فلان الحوادث الآتية ايضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت الضبط والحصر فما وجه ضم الاحكام الماضية الى الآتية واما الثاني فلان الوقوع والدخول في الوجود على التفصيل ليس بلازم في ثبوت لا ادري لجواز ان يثبت بالنظر الى الاحكام المفروضة الوقوع فلو قال والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام سواء كانت الماضية والآتية فقط وبكل واحد ما يلتفت اليه ذهن المجتهد سواء وقع او لا حيث علل الخ لم يرد عليه شيء ملا خسرو

انما قال الظاهر لان التعليل بعدم تناهي الحوادث لا يستلزم هذا القصد اذ الحوادث الآتية ايضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت الضبط والحصر لان اللاتناهي لما لم يكن حقيقيا لانقضاء دار التكليف فاعتبار المجموع من الماضية والآتية اظهر في معنى اللاتناهي على انه لا وجه لتخصيص الاحكام بالآتية فالظاهر يحمل الجمع المعرف باللام على المجموع بقرينة ذلك التعليل ع

حاصله ان المراد من التهيؤ هو ان يحصل له ما يتوقف عليه حكم من الاحكام الخمسة من القواعد الصرفية والنحوية وغيرهما فعدم تيسر معرفة بعض الاحكام لامور خارجية لا ينافي حصول تلك القواعد الذي جعل التهيؤ عبارة عنه لكن فيه نظر لانه لما اعتبر في تلك الماخذ كفاية الرجوع اليها في معرفة الحكم ولم يتيسر تلك المعرفة لبعض من هو مجتهد بالاتفاق مدة حيوته بعد اجتهاده كان منافيا للتهيؤ القريب بالمعنى المذكور

حسن چلبي رح

يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطأ في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد يدل عليه حديث معاذ رض حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه الصلوة والسلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك **قوله** بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث تنضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه **قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي

يعني ان كون الفقه عبارة عن العلم بما ذكر مشروطا بكون ذلك العلم مقارنا للاستنباط ثم ان اللام في الاستنباط عوض عن المضاف اليه وهو اما الفروع القياسية او الاحكام الاجتهادية مطلقا فعلى الاول يكون ضمير منها راجعا الى الاحكام فانها لما كانت منصوصة اخذ منها الاحكام القياسية بتعميم عللها وعلى الثاني الى الادلة فان الاحكام انما تؤخذ منها

حسن چلبي رح

قيل هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها ممتنعة عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة او الممكنة فلا ورود له وانت خبير بان هذا من عدم الفرق بين ملكة الاستحصال المرادة هنا وبين ملكة الاستحضار فان المراد ههنا صفة راسخة يتمكن بها من الاستنباط ونظيره قول الشريف رح في معنى ملكة الانتقال الواقعة في تفسير العقل بالملكة اي صفة كاملة راسخة يتمكن بها من الانتقال الى النظريات على ان ملكة الاستحضار قد تحصل بملاحظة حكم وكيفية حصوله عن دليله مرة بعد اخرى فيحصل بالنسبة الى حكم واحد بلا خفاء الا ان يحمل على ملكة استنباط الفروع القياسية

حسن چلبي رح

استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد
بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط
العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في
المسائل القياسية لئلا يقع مخالفة اجماع فان قيل المسائل
القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط
للمجتهد الاخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما يظهر للمجتهد السابق
لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط
له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس
ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم
وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره
المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما
يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا تتزايد الى
انقراض زمن النبي عليه الصلوة والسلام ثم اخذ تتزايد بحسب الاعصار وانعقاد
الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار
الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة رض في زمن
النبي عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد به العلم بما ظهر نزول
الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان
ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام
القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم
الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر
عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد
شيئا اخر الرابع ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير
من فقهاء الصحابة رض لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي
بها على بعض الصحابة رض كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عايشة رض
ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب
فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال
ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الاحاد من الفقه

حتى

حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف
لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله** فجوابه اولا مشعر بان ما
اظهره القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني
ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما
ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية
قوله وثانيا هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع
والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن
وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى
اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي
من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى
فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه
هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض
والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير
معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد
وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا
بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه
ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل
او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون
وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول
ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني
ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع
قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت
في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في
شرح المنهاج ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل
القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا
لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل
ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا

فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انا لا نسلم ان كل حكم
يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل
قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع
وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا
كما هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا

قوله واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه
فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم
الاستقراء في الاربعة ووجه الضبط ان الدليل الشرعي اما وحي او
غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي
ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل
اما ان يصل من الرسول عليه الصلوة والسلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز
فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر منه فالاجماع
والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي و
نحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها
والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا
خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك
بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول
اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس
اصل من وجه لاسناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا
للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة و
الاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم
وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن هٰهنا يقال ان اصول
الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس
المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض بوجوه الاول انه
لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء
آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان
السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب

قوله اما شرايع من قبلنا الخ شرايع من قبلنا بعضها راجع الى الكتاب اذا قص الله تعالى علينا بلا انكار وبعضها الى السنة اذا قصه الرسول عليه الصلوة والسلام علينا بلا انكار واما التعامل فراجع الى الاجماع واما قول الصحابي فالى السنة لانه الظ فيه السماع منه وقد قال عليه الصلوة والسلام بايهم اقتديتم اهتديتم تحرير لاسادرح

قوله وكذا المعقول نوع استدلال باحدها الخ قال الآمدي رح في القاعدة الثانية المسمى بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس هو كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع وعد الاستدلال خامسا منها ثم قال وكل واحد من هذه الانواع فهو دليل لظهور الحكم الشرعي عندنا به والاصل فيها الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى المشرع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع راجع اليهما واما القياس والاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع فالنص والاجماع اصل والقياس والاستدلال فرع تابع لهما انتهى كلام الآمدي رح تحرير لاسادرح

قوله اصول مطلقة لكونها ادلة يعني ان الكتاب حجة في نفسه لانه كلام منزل على رسول الله عليه الصلوة والسلام دال على كلام قديم قائم بذات الله تعالى الا ان ظهوره علينا وثبوته في حقنا بقول الرسول عليه السلام وكذلك السنة كانت حجة قاطعة من حيث انه كلام الرسول الصادق المعصوم عن الكذب لكن ثبوته في حقنا بالكتاب وكذا الاجماع حجة قطعية من حيث اجتماع الآراء الصائبة كرامة لهذه الامة بخلاف القياس فانه قول الواحد حسام زاده رح

عليه من البعيد وان لم يكن مسببًا عن شيء آخر الثالث ان اولوية
بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم
الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث
هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا
بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان
الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا و
الجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل
بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى
الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي
يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على
ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل
في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على ابيه في الوجود
لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني
ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد
انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة
يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك
الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا ان يكون
قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص
او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام
في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى
انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم
لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه
عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير
التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته
في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب
علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له
كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند

اشارة الى ما قاله البعض من ان الاجماع قد يكون بلا سبب داع وذلك بان يخلق الله تعالى فيهم العلم الضروري فيوفقهم للصواب منه

المراد بالكلي القضية الملاق الاسم الجزء الذي يدور عليه الكل وجودًا وعدمًا عليه وبالانطباق الاشتمال وفي قوله على جزئياته حذف مضاف وهو احكام ومضاف اليه وهو موضوع اي احكام جزئيات موضوعها وفي قوله ليتعرف احكامها تصريح بذلك المحذوف واللام فيه لام المآل ومعنى اشتمال القضية على احكام جزئيات موضوعها كونها بحيث تستخرج تلك الاحكام منها بجعلها كبرى لصغرى حكم فيها بمفهوم موضوعها على واحد من جزئياته وفيه وجهان آخران ذكرتهما في حاشية المطول حسن چلبي

في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد هذه الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرًا زائدًا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيّ **قوله** وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثًا ولم يترك سُدًى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقهًا ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم

قضايا

قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والتتمات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على التسوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصًا بالفقه **قوله** ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءًا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبًا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلافات العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة عن مقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب

فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغري وقولنا كل مامور الشارع واجب هي الكبري والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الي الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبري لصغري سهلة الحصول عند الاستدلال علي مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الي الصغري السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الي الفعل هو معني التوصل بها الي الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف علي البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة علي ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه **قوله** وان يكون القياس قد ادي اليه راي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد وآراء ليحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد علي خلافه **قوله** ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد **قوله** ولا يقال الي الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الي مسائل الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة **قوله** يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها علي حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف المضاف شايع في عبارة القوم **قوله** فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول علي الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاوه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او

بواسطة

عده من الاعراض الذاتية مما ذهب اليه بعض المتاخرين من المنطقيين ورده المحققون منهم بان الاعراض التي يعم الموضوع خارجة عن ان يفيده اثر من الآثار المطلوبة له اذ تلك الآثار انما توجد في الموضوع وهي توجد خارجة عنه وايضا التمثيل بما يلحق الشيء لذاته بالادراك للانسان ليس كما ينبغي لانه مثال لما يلحق الشيء بجهة المساوي فالمختار ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي احواله التي يلحق لذاته او لجزئه المساوي له او للخارج المساوي له في الصدق او في الوجود فان المباين للشيء اذا قام به مساويا له في الوجود ووجد له عارض فقد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم

بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها علي موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او علي انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او علي اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او علي انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الي اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعني ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الي الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا بما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد **قوله** واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردات او رباعية معربة او مبنية الي غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك **قوله** ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول كما ان موضوع المنطق التصورات

قوله

والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه فانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح هو الاول الخ ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة فقط ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال **قوله** فان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم ان هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها

تقدم الحكم لما منع حمل العبارة على ظاهرها احتيج الى تقدير مضاف مناسب وهو العلم الشامل للاعتقاد الجازم وغلبة الظن واما في الثاني فلان هذه الادلة لما كانت اسبابا ظاهرة للحكم بمعنى اثر الخطاب افادت علمنا عليه كما افادت ثبوتها ثبوته لان الاولى تستلزم الثانية كما في العلل الخارجية فلما رتب الحكم على وصف الدليلية اعتبر العلم وعمم ليشمل الادلة باسرها

الواقف

لا اضطرح

الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول
بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق
ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين او لا
وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه
بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف
الاخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع
البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي
لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك و
التواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة
والاحكام جميعا وان لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه
الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة
لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه
كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او
تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في
ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا
لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف
العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي
المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نم
انه يوجب اختلاف العلم وظ ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة
وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب
ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم
صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما يكون موضوع العلم واحد بشرط
تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم
التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني
الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه
والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت
موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي

والعرض الذاتي حقيقة للاول هو
اثبات الحكم الشرعي وللثاني الايصال
الى المجهول واما تفاصيل الاحوال الواقعة
محمولات المسائل فيهما فراجعة الى الاثبات
والايصال

هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة
وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه
فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه
لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست
اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس
على الانفراد او التشارك بين الاثنين او اكثر وكذا التصور و
التصديق للمنطق **قوله** ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث
الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال هذا العلم
هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير
لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه
الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون
من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث
عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى
انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود
لا من حيث انه جوهر او عرض جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية
والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه
عن هيئة الوجود ولا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من
الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان
من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن
والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة و
السكون في الطبيعي فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول جزء
من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في
العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث
عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن
اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها
في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون
عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا

لو

لوجعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو
ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم
يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم
المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار
نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض
المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من
جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض
الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض
مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون
مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان
المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد
لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان
الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية
قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية
وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على
معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع
بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها ان المشهور البحث
الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات
والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد
كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى
جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض
ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها
وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها
وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم او اختلافه انما هو بحسب
المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان
يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد
محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع

قوله والمشهور في جوابه هذا الجواب ذكره صاحب المحاكمات رح ورد عليه بانه لا يستقيم في مثل قولهم موضوع علم السماء من
الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيره بحيثية استعداد الطبيعة وان امكن تاويله بحمل الطبيعة
على تاثيرها ولهذا لم يقتصر عليه الشارح رح بل اراد ان يذكر جوابا صوابا فقال والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة الخ
وتلخيصه ان الحيثية انما يجب ان لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم اذا وجب ان يكون لحوق جميع العوارض
للموضوع بواسطة الحيثية البتة وليس كذلك اذ معنى التقييد بها ان يلاحظ معناها في جميع المباحث سواء كان المحمول
تلك الحيثية او امرا آخر يعتبر فيه معناها مثلا معنى تقييد موضوع الاصول باثبات الحكم الشرعي ان يعتبر في مباحثه معناه
سواء وقع نفس المحمول كما في قولنا الاجماع يثبت الحكم الشرعي او امرا آخر يعتبر هو فيه كقولنا الاستثناء تكلم بالباقي
بعد الثنيا فانه يؤول الى ان الكلام الذي فيه الاستثناء يثبت الحكم بالنظر الى ما سوى المستثنى مع السكوت عن حكم
المستثنى وكذا الحال في نظائره من مسائل الاصول قال في فصول البدائع والحق من الجواب ان حيثية الصحة مثلا
اعتبارها واعتبارها غيرها وليست علة للحوقها بل لحملها يعني ان السؤال انما يرد اذا كانت الحيثية عين ما
اضيفت اليه بان كانت مثلا عين الصحة ولم يكن بينهما فرق وليست كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك
ان اعتبار الشيء غير ذلك الشيء فسبب لحوق العرض هو الاول والعرض اللاحق هو الثاني فلا اشكال والحال ان الصحة
مثلا لو اعتبرت سببا فليست سببا للحوقها في نفس الامر بل لحملها بمعنى ان حصولها لكونها غاية داع الى البحث عنها
وفيه بحث لانه مبني على التغاير بين الحيثية والصحة وقد صرح المحققون بان اضافتها اليها والى امثالها بيانية
فليتامل ملا خسرو رح

وتختلف باختلافهما فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات
يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات
والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض
الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين
بالمحمول وأمّا الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط
موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من
حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها
لاجزء الموضوع والّا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل
منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها
وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف
محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف
فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها
والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة
في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام علم الطبيعي الباحث عن
احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث
هو معرّض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض
له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيع
مبحوث عنها وقد صرّح بانها قيد العروض وههنا نظر امّا اولا فلان
هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءً من الموضوع واخرى
بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه وامّا ثانيا فلانهم لما حاولوا
معرفة احوال الاعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا
وبحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة
متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها
فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية
وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع
فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية
من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء

قد تلخص من جميع هذه المباحث الثلثة ان الموضوع اما واحد بالنوع فالعرض الذي هو مرجع محمولات المسائل
يجب ان يكون واحدا كذلك وشموله اما على الاطلاق او التقابل واما واحد بالجنس فالعرض الذاتي يجب ان يكون
واحدا كذلك وشموله ايضا اما على الاطلاق او التقابل واما اثنان بينهما الاضافة المخصوصة فالعرض الذاتي يجب
ان يكون واحدا بالجنس هو الاضافة له نوعان هما عرضا المضافين ملا اخسروره

اعترض الشارح رح على ما ذكره المصرح في البحث الثالث بوجوه ثلثة اما الاول فظ وجوابه ايضا ظ مما سبق واما الثاني
فحاصله ان الموضوعات ممتازة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له فاللائق للتمايز هو الموضوع المعلوم
لا المحمول المجهول وجوابه ان اصل المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم كالموضوع واما المجهول انتساب تفاصيله
الى الموضوع وهو لا ينافي امتيازه في نفسه الذي هو المقصود واما الثالث فحاصله ان الامتياز بالمحمول لو جاز
بالاعتبار المذكور لجاز عد الفقه مثلا علوما مختلفة باعتبار بحثه عن الوجوب والحرمة ونحوهما وليس فليس
وجوابه ان تنوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث كاحوال
الكلمة المبحوث عنها في النحو والصرف والاشتقاق واما اذا اشتركت فيه كالرفع والنصب والجر والجزم
المتشاركة في الاعراب فيجب الاتحاد وسره ان العرض الذاتي في الحقيقة ذلك الجنس فاذا وجد يتحد العرض
الذاتي فيتحد العلم واذا لم يوجد يكون كل من الانواع عرضا ذاتيا فتختلف المحمولات فتختلف المسائل
فتختلف العلوم ونظيره ما سبق في الموضوع ان الاشياء المتكثرة اذا اتحدت في ذاتي كان الموضوع في الحقيقة
ذلك الذاتي ثم ان هذا الجنس قد يكون شموله لافراد الموضوع على الاطلاق كالشكل في الهيئة والطبيعة في علم
السماء والعالم وقد يكون على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله شاملين لها ومختصين بها كالاعراب و
البناء في النحو والحركة والسكون في الحكمة الطبيعية والصحة والمرض في الطب ملا اخسروره

اواشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها
ولامعني لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال الشئ وذلك في احوال
شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين
مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك
الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح
سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على
اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا
الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن
حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها
فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث
في كتاب البرهان من منطق الشفا **قوله** وانما قلنا استدل على
ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقي الذي
لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها
حقيقيا كالعلم وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد
عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة
ضرورة انه لا شئ من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين
لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي
ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل
في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدا لصفة اخرى وهو محال بالبرهان
المذكور في الكلام او يكون بعضها للذات فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض
الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما للذات فيثبت عرض ذاتي آخر
وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون
صفة من صفاته ولابد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم
التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول
فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير
مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض
الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة

جواب قوله ولو سلم

هذا جواب عن الاعتراض النفي
وقوله والصفات المتعددة
جواب عن التسليمي منه

اى لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء واما على القول الاول في الكتاب فظ لتحلل النقلين واما على الثاني فلان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء اقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ والانتقال من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاظهرية والاشهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالاسد تعريف بالجلى

في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال **قوله** ولانه يلزم استكماله عن غيره عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه لا يلزم استكمال الواجد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض لاجل صفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل ويتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر **قوله** فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس **قوله** الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا ينافسون في

هذا بيان معنى القرآن بعد النقل عن اللغة بالنظر الى اطلاقه على المجموع الشخصي كما هو المصطلح اولا قبل تعلق غرض الاصولي واما بعده فهو المعنى الكلي المتناول للكل والجزء كما سيذكره بعده بقوله ثم كلا من الكتاب والقرآن

ذلك

آي لازالة وهم ان القرآن مصدر بمعنى المقرو فيشمل كلام الله تعالى وغيره صرح بحرف التفسير الدال على الاتحاد واورد الضمير الراجع الى القرآن حيث قال وهو ما نقل الينا وهذا يلايم لما اختاره المص من كون المحدود المجموع دون المفهوم الكلي بخلاف باقي الاصوليين سوى ابن الحاجب فان قيل لم لا يجوز ان يكون التصريح بها لتخطئة القوم قلنا لما اعترف بصحة التفسير اعترف بصحة التعريف اللفظي لان حرف التفسير لا تدخل الا على الاعرف الاشهر فلا وجه للتخطئة حسن زاده

ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المص بحرف التفسير فقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية او النبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم هذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراآت الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رض فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رح على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها

قوله وعدم جواز الصلوة بها الى جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ظ واما تقرير الجواب فهو ان وجوب قراءة القرآن ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدي الا بقراءة ما لا شبهة في كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك اذ الصحيح من مذهب الشافعي رح انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يؤدي به الفرض المقطوع به

للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد
لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من
انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك
بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال
ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل
يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلث عشر
آية من السور كما ان قوله فباي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة
الرحمن علم القرآن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل
والتبرك بآية في شيء من السور وجاز تكريرها في اوايل السور لانها
نزلت كذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة
مثلا ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا
او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين
دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقي على عمومه يدخل
في الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام
التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث
وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع
ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه
شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني
هل يصح تفسيره بالقرآن هنا قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة
في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا
ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض
خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من
عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل و
البعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل و
البعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء
قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف
المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب

قد يجاب عن اصل الاعتراض بان المراد بالتعريف تعيين القرآن الذي
هو مناط الاحكام فاذن يكون المراد بالبعض ما يكون مناطا لحكم من
الاحكام الشرعية من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب و
انت خبير بان هذا انما يناسب عرف الفقهاء واما على مذهب
الاصوليين فالاقرب ان يراد كل جزء يدل على الحكم

او الكلام

لا نتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف على معرفته واما القرآن بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقفت على معرفته
لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصحف حتى يلزم الدور لانه معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس وتقرير
الجواب ان قولك وهو معلوم معهود بين الناس الى بط لانا لا نم ان المجموع الشخصي يعرف بحقيقته بدون معرفة المعنى الكلي
وقد عرفت ان هذا المعنى الكلي محتاج الى التعريف عند الاصولي فاذا توقف معرفة المجموع على معرفة المعنى الكلي الموقوف على
التعريف فقد توقف المجموع ايضا على التعريف بالضرورة ولما ورد على هذا ان توقف معرفة المجموع بحقيقته على معرفة المعنى الكلي

او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف والاشارة
او نحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن
فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن
ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور
انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية
الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد
فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر
ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا
عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء
عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين
الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور لو اريد تعريف ماهية القرآن
اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر
فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحايف مطلقا على ما هو موضوع
اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور
قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن
في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق
على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى
المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه
لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته
بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع
الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه
فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصيا كان او غيره **قوله**
يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف
والاصوات لا يختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي
والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم و
القدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها

ارادبهما الباطنيين بان لا يريد في نفسه
التكلم او لا يقدر على ذلك كما صرح به
في شرح العقايد

يسمي كلام الله والقرآن علي معني انه عبارة عن ذلك المعني القديم الا ان
الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي
جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعني القديم لا يقال
التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الي باقي القيود لانا نقول التعريف
وان كان للتمييز لابد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصل
المساواة **قوله** علي ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل
الا بتعيين مشخصاتها بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم
والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو انما يشتمل علي مقومات
الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو
مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين
لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا
نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فلا حاجة الي
سائر المقدمات والي ما ذكره في شخصيته من التكلفات وقد يقال ان اقتصر
في تعريف الشخص علي مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز
الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب
دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان تذكر
معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني
ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخص يمكن
ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد
تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان
ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله** علي ان الحق هذا وهو
ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف
المتلفظين للقطع بان ما يقرأ كل واحد منا هو القرآن المنزل علي النبي
عليه السلام بلسان جبرائيل ع م ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان
جبرائيل ع م لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص
بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب
الي احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما

حتي يستفاد منه عدم افادة غيره بالطريق الاولي لكن جعله
الحد التام غاية في ذلك بناء علي المشهور المتبادر الي
الاذهان والا فقد صرحوا بان الرسم التام المركب
من جميع الذاتيات والعرضيات اكمل من الحد التام

واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن
القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو
الوحدة في غير المحال فعلي هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما
للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرائيل ع م خاصة يكون لقوله علي ان الشخصي
لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن
معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن
معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الي آخره ويقال هو هذه الكلمات
بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا علي تسمية مثل هذا المؤلف
الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد
لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الي آخره
ولا يخفي ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن
بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال
الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن و
والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان
الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة التشخصات حدا لا يمكن تعددها
الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكري حبيب ومنزل
الي آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاتها من التاليف المخصوص
بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات و
السكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتي اذا انضاف
اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا
فالمصنف اصطلح علي تسمية مثل هذا المؤلف شخصا قبل ان ينضاف
اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا **قوله** وقد عرف
ابن الحاجب رح ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا
ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلي التقديرين
لزوم الدور ممنوع لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة علي معرفة
القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا
كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الي قوله

يعني ان الدور انما يلزم اذا اخذ القرآن في نفس مفهوم
السورة وليس كذلك فانه عبارة عن بعض من كلام الله
قرآنا او غيره مترجم اي مبين اوله بالابتداء بالتسمية و
آخره بالانتهاء اليها ان كان قرآنا او نحو ذلك ان كان غيره

اي لعدم اختصاص السورة بالقرآن وكونها
اعم مفهوما احتاج ابن الحاجب رح الي توصيف
السورة بقوله منه الراجع ضميره الي الكلام المنزل

بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله** ونورد ابحاثه

اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات

الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة

بافادة المعنى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبيّن في علم

العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا

كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية

وان تعلقت بافادة المعاني لايقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب

المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة

في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب

والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث

النظم به اليق والصق فذكر عقيبه **قوله** لما كان القرآن

يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى و

استعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان

باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني

وان كان باعتبار دلالته فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث

والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام رح هذه الاقسام اقسام النظم

والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ماهو

صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة

الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة

الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء

وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه

وذكر في تفسيرها ماهو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا

وغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص

شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام

للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام

للمعنى والبواقي للنظم وصرح المص رح بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة

الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع

استدل الذاهبون الى الاول بان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه اقسام البيان يذكر النظم في استعمال ذلك النظم ولم يذكره في التقسيم الرابع فتعين انه جعل اقسام التقسيمات الثلث للنظم واقسام التقسيم الرابع للمعنى وان تسامح في البيان واستدل الذاهبون الى الثاني بانه ذكر في الدلالة والاقتضاء الثابت بالدلالة وبالاقتضاء ولا شك ان الثابت بهما هو المعنى ولم يقل في العبارة والاشارة الثابت بالعبارة والاشارة فظهر انهما ليسا من اقسام المعنى بل من اقسام اللفظ وان تسومح في العبارة منهيه

هو

قوله يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع الى هذا شرع لقول المص رح في المتن قبل بيان النظم في الشرع قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات فبطل ما قيل ذكر الشارح اولا التقسيمات ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم لما ساق الشارح الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع وجب ان يرجع ضميره له الى اللفظ الدال بالوضع وان يراد بالمعنى في للمعنى المذكور اولا وهو المعنى الموضوع له وان يرجع ضمير فيه وعليه الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن الموضوع له فيخرج المجاز ولابد من خروجه لان الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع كما عرفت فبطل ما قيل ذكر المعنى باسم الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى خصوص المعنى المذكور ولا فيخرج المجاز فان اللفظ المجازي ليس موضوعا للمعنى الدال هو عليه منهيه

هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم
الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من
تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا
القرآن هو النظم والمعنى جميعًا وارادوا ان النظم الدال على المعنى للقطع
بانه كونه عربيًا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على
المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من
الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت
تأدية المعاني بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات
وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار
الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز
صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان
معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر
كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من
اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ
من قولهم هو النظم والمعنى جميعًا رفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة
رح بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة

قوله المراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره
المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالة وفق
ما يقتضيه العقل لا توالها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق
او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من
ذكرى حبيب نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول
هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك
ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام
النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ
الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام
والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ
يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا

مورده قول المصنف رح لان اللفظ اسقاط شيء من الفم وحاصله ان اللفظ كما يتضمن
سوء الادب بالنظر الى الاصل كذلك النظم يتضمنه بالنظر الى الاصل لانه ايضا يطلق
على الشعر هذا السؤال لصاحب الصحايف رح ذكره في كتابه الموسوم بالتدقيق

قوله لا يقال النظم الى حاصل السؤال ان مراد القوم بالنظم لا يجوز ان يكون اللفظ لان المحققين منهم فسروه بالمعنيين واللفظ
ليس شيئا منهما وحاصل الجواب ان طريق المجاز غير محصور فانهم ارادوا به اللفظ مطلقا من قبيل اطلاق المقيد على المطلق
كما في المشفر بقرينة اطلاقه على المفرد حيث قسموه الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك اللهم الا ان يحمل اضافة الاقسام الى
النظم على كونها لادنى ملابسة بان يراد الاقسام المتعلقة بالنظم فحينئذ لا يراد به مطلق اللفظ بل المنظوم

قوله ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر فيه بحث لانا لا نسلم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة ترفيه وتخيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فان من احكام رخصة الاسقاط ان يأثم العامل بالعزيمة كما في المسافر المتم الاربع وههنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالعربي يجوز بل هو اولى لسلامته عن الخلاف

النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعايةً للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال للنظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سيجيء **قوله** بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير **قوله** حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحايض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصةً قلنا بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى **قوله** لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام رح لانه ما قاله بخالف

ليس هذا استدلالا على رجوعه بل هو بيان وجه الرجوع

كتاب

التصرف في اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا والتصرف في المعنى بجعله بحيث يفهم من اللفظ بالظهور والخفاء وهو معنى جعله موضوعا له ولفظ ذلك اشارة الى التقسيم الى النوعين او الى التصرف في المعنى

كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر رح هذه مسئلة مشكلة لا تتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي رح فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف **قوله** باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام رح قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاءً ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والمص رح اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج للجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء

مطلب في تقسيم القرآن الى عشرين قسما

بحيث يظهر او يخفى من اللفظ وهذا قبل الاستعمال

لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة
وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا
فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط
فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه
الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات
متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين
جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما
يقال ينقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع
ان كلا منها اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة يكفي
فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول
فان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة و
مشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا اقسام التقسيم الثاني
قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام رح عن التقسيم الاول بقوله
في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود
تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع
والاقرب ما ذكره المص رح وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي
الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض
الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة
اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين
حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ
لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع
اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم
وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله من انه في الموضوع له
فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا وفي طرق جريان النظم في بيان
المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا وبطريق
الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك
النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة

وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد
المتكلم ومعاني الكلام بان يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او
غيرهما **قوله** التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه
لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا
فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا
في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان
اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا
فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص
والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي
ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك
والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير
بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل
فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي
وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة
او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في
اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران
ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ
وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له
فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية
فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق
والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق
على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل
الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل
البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق
لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها
تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير

قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه
يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضًا
والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير اولامر
يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو
المجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا
من جزئياته او جزءًا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك
والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل و
فرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء
المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة
بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا
الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية
ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم
النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع لا نفي العموم
وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى
ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال
النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز
كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد
مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب رح بانها
حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على
انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة
لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه
لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف
موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام و
الثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء
العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة
مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما تتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول
اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر

الدلالة

الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها
مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة
لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى
استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة **قوله** والا
فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام
جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق
اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا والمص رح لما
اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون
واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما
عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر
في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل
رايت اليوم رجالا او في الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع
المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان
يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص رح لدخوله
في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين **قوله**
او باعتبار النوع كرجل وفرس اشار الى ان النوع في عرف الشرع قد
يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل
الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام
مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص وغير ذلك
قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم
صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر
المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد
عليه ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب
الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمجمل اذا لحقها البيان
بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر
الواحد والقياس سمي مؤولا واجيب عن الاول بان ليس المراد
تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم

والضمير مبهم ايضا اذ التعيين فيه يحصل من خارج اللفظ وان لم يندرج في المبهمات بحسب اصطلاح النحاة

صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب
سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة كما في
ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد
التامل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل و
الاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد
والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة
فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل
فاذا حمل على احدها بالنظر الى الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج
عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي
فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون
بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا
بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي وظني **قوله**
وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا
اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى
هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق
منه مع وزن المشتق فالضارب مثلا لفظ مشتق من الضرب معناه
معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا
معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله
مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والالة ونحو ذلك من
المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو
الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل
او المفعول شايع بخلاف التعبير عن المكان والالة بالمفعل والمفعال
ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على
وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون
بالفاعل والمفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو
ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع
الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير

لا يخفى ما يرد على ظاهر عبارته وتوجيهها ان المصنف لما اراد ان يقسم الاسم اولا الى الصفة والعلم واسم الجنس وكان الضمير واسم الاشارة خارجين عن هذه الاقسام قيد الاسم بالظاهر لاخراج الضمير واراد عين اسم الاشارة بقرينة التقسيم ولا يمكن ان يراد بالاسم الظاهر ما يقابل المشترك حتى يشملها ايضا (هو)

30

هو الخيرية مع الفُعْل ولا معنى المستخرج والمدرج هو الاستخراج
والدحرجة مع المستَفْعِل والمُفَعْلل وان منع ذلك نمنع خروج اسم
المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع الفعل
ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج
معناه الدحرجة مع المُفَعْلِل **قوله** وهما اي العلم واسم الجنس
اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل
الصفة قسيما لاسم الجنس ولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة
باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل
المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود
اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ
ما يناسبه في حروف الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب
معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم
لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي
المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** وان اريد
منه المسمى بلا قيد فطلوع مشعر بان المراد في الطلوع نفس المسمى دون
الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة فرد من افراد
هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** فهي ما وضع
لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد
دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود
اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها **قوله**
عند الاطلاق للسامع قيدان للتعين وعدمه والاحسن ما قيل
ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل
في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعين وعدمه ان يكون ذلك بحسب
دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند
السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المص رح لانه اذا قال جاءني رجل
يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب
دلالة اللفظ **قوله** اعلم انه يجب تحديدات تمايز الاقسام المذكورة

قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعين وعدمه والاحسن الى آ علم ان المعاني الموضوع لها سواء كانت معاني المعارف او النكرات
معلومة للواضع حال الوضع وهو ظ وكذا للمتكلم حال الاستعمال والا لم يفد كلامه مقصوده وكذا السامع لان الكلام فيما اذا كان
عالما بالوضع والا لم يفد التخاطب معه فالوقوف على الفرق بين المعرفة والنكرة لا يحصل الا بما قال بعض الافاضل ان التعريف
يقصد به معين عند السامع من حيث انه معين كانه اشار اليه بهذا الاعتبار واما النكرة فقد يقصد بها التفات النفس الى
المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معينا في نفسه لكن بين مصاحبة التعين وملاحظته فرق جلي وتمهيد
في تصوير ذلك مقدمة وهي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان يكون المعاني متصورة ممتازا بعضها
عن بعض عند السامع فاذا دل باسم على معنى فاما ان يكون ذلك الاعتبار اي كون المعنى معينا عند السامع ممتازا في ذهنه ملحوظا
معه اولا فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة والمص رح اشار الى هذا التحقيق حيث اراد بالاطلاق الاستعمال بقرينة ذكر السامع
وجعل عند الاطلاق وللسامع قيدين للتعين وعدمه كما اعترف به الشارح رح واراد بقوله اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة
في التعين وعدمه عند الوضع انهما لا يفترقان بالتعين في المعرفة وعدمه في النكرة عند الواضع لانهما مستويان في التعين
بالنظر اليه وبقوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم انه يمكن ان يكون كذلك لكن الواضع لما لم يعتبر
التعين بالنظر اليه في المعرفة لم يلتفت الى ذلك التعين بل الى التعين بالنظر الى السامع لانه المعتبر عند الواضع فكان المص رح
قال المعرفة لشيء معتبر للواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المص رح لهما احسن مما نقل
الشارح اما اولا فلان الموضوع له فيهما مذكور فيما اختاره دون ما نقل الشارح رح واما ثانيا فلانك قد عرفت ان مدار
الفرق بين المعرفة والنكرة ملاحظة حال السامع واعتبار التعين والامتياز عنده وعبارة المص رح تفيده دون ما نقل

ملا عصم رح

قوله فسيجيء جوابه يعني بعد عدة اوراق في بيان ان موجب العام قطعي المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما يعني ليس المراد بالخاص المعنى المصطلح حسن چلبي رح

قوله وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين المراد بالعين الموجود الخارجي وبالمعنى النوع والجنس وغيرهما من الاعتباريات لان المراد بالعين ما يقوم بذاته وبالمعنى ما يقوم بغيره والا لم يصح قوله وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات لكن لا يلايمه الرد بمثل العلوم والحركات اللهم الا ان يراد بلفظ العلوم والحركات استغراق الانواع حسن چلبي رح

لا يقال ان اريد بالعين الموجود في الخارج وبالمعنى ما لا وجود له فيه فلا يتمشى الرد بمثل العلوم والحركات لانها من الاعيان بالمعنى المذكور وان اريد بها ما يقوم بذاته وبالمعنى ما يقوم بغيره فلا يصح قوله وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي لانا نقول بل اريد به الجوهر الموجود في الخارج القائم بذاته وبالمعنى ما ليس كذلك فينتظم المعدوم في الخارج والموجود فيه القائم بغيره فبانتظام الاول يصح قوله وهذا تعريف لقسمي الخاص وبانتظام الثاني يتمشى الرد المذكور فتدبر كمال پاشازاده رح

قوله ولا يخفى ما في هذا من التكلف لان التعريف يكون للماهيات الشاملة لجميع افرادها وكون بعض افرادها ولي بها لا يوجبه افراده بتعريف مستقل على ان حمل قوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على خصوص العين مع انه اعم منه تكلف صريح حسن چلبي رح

معنى وضعيا بالضرورة لا كما توهم على زعم المصرح عزمي زاده رح

قال المولى خسرو رح وفيه نظر لانه لم يجعلها مقابلة لاسم الجنس بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الكشاف فان قلت اسم هو ام صفة عزمي زاده رح

فيه نظر ايضا لان الشارح رح معترف بان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى ولذا اورد تعريفي المعرفة والنكرة

ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير لمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او كثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام احدها في حكم الخاص وثانيها في حكم العام وثالثها في قصر العام ورابعها في الفاظ العام وخامسها في المطلق والمقيد وسادسها في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد وكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف رح جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة الحقيقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رح ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لان المراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم

اي تعريف فخر الاسلام رح للخاص بدليل قوله الآتي انه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس بمجموع القسمين اما الحقيقي فيستفاد من قوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فان المراد به خصوص العين واما الاعتباري فيستفاد من قوله كل لفظ وضع فانه يتناول خصوص النوع والجنس

لان تعدد المعاني انما يكون بالتغاير في الاختلاف كالعلم والارادة والكراهة وعند ذلك
لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل ان يكون كل منها مرادا منه على الانفراد على تقدير الاشتراك
والمشترك لا يكون عاما ووصف المعنى الواحد بالعموم كما يقال خصب عام انما
هو لعموم الامكنة والا في الحقيقة معنى واحد يسمى معاني مجاز التعدد محاله
هذا ملخص ما ذكره في كشف المنار واما ما ذكره المولى حسن چلبي رح فوهم

اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون
اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى
الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص
كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو وضرورة ان المحدود ليس
مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه
يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل
من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل
المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص
مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي
المعين المشخص **قوله** يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى
آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت
العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص
الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام
لا زيد وعالم قلنا كانه اراد له مدخلا في ذلك وعبارتهم في هذا
المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من
الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة
قطعا ويقينا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله**
قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر
التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي
الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ
عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض
الاعم فلهذا قال والمراد هنا المعنى الاعم **قوله** ففي قوله تعالى ثلثة
قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقريره ان
القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها
ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو
ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على
شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم

مقتضى قوله السابق ان يقول ههنا واما الزيادة فكما في المثال الفلاني
لكنه ذكره في صورة الكلام الالزامي فكانه قال واما الزيادة فكما اذا
طلقها في الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر عندهم
فالواجب ثلث حيض وبعض

هي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة
وعند مالك رح ذو الحجة كلها

اي وقت الحج على
حذف المضاف

قوله بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا قيل يعني ان الامر الواحد الذي يطلق على المتعدد لا تحقق له الا في اللفظ عند من
لا يعترف بالوجود الذهني اذ ليس في الوجود من الرجل الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق يشملهما واما الوجود الذهني
فيتحقق فيه العموم ان قيل به لان معنى الرجل يسمى كليا باعتبار ان العقل يأخذ من مشاهدة زيد صورة الرجل واذا رأى
عمرا لم يأخذ صورة اخرى بل عين ما اخذه من قبل فان سمي هذا المعنى عاما فلا بأس به لكن الاصوليون ينكرون الوجود
الذهني وقد يقال ان المراد بعدم جريان العموم في المعاني ان العموم من صفات الالفاظ فلا يوصف به المعاني
ولا شك ان هذا انسب الا انه حمل كلام فخر الاسلام رح عليه وهم لجريانه في الخصوص بعينه حسن چلبي رح

قال المولى خسرو رح وقال لما جمع فخر الاسلام رح بين مدخولي كل ورد عليه ان الثاني مستغنى عنه فاعتذر بعضهم بان
المراد بالمعنى مدلول اللفظ فذكر الثاني من قبيل التخصيص بعد التعميم لنكتة ورد بانه تكلف لان النكتة انما تعتبر في
المحاورات الخطابية والمقام مقام التعريف وبعضهم بان المراد بالمعنى مقابل العين والمقصود تعريف قسمي
الخاص الحقيقي وهو خصوص العين والاعتباري وهو غيره تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات
بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني ورد بان ليس المراد بعدم جريانه فيها انه مختص باسم العين للقطع بعموم لفظ
الحركات والعلوم واشباههما وذهب الشارح رح الى ان المراد به ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واراد به ما ذكر بعض
المحققين ان الاطلاق اللغوي امره سهل انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان انما يتصور
في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها يعني الامر الواحد الذي يطلق على المتعدد لا تحقق له الا في
اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني قال الامام الغزالي رح الرجل له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان
ووجود في اللسان اما وجوده في الاعيان فلا عموم له اذ ليس في الوجود الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق يشملهما
واما وجوده في اللسان فيتحقق فيه العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة
فيسمى عاما باعتبار نسبة دلالته الى المدلولات الكثيرة واما الوجود الذهني فيتحقق فيه ايضا العموم ان قيل به لان
معنى الرجل سمي كليا باعتبار ان العقل يأخذ من مشاهدة زيد صورة الرجل واذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة اخرى
بل عين ما اخذه من قبل ونسبته الى زيد كنسبته الى عمرو فان سمي بهذا المعنى عاما فلا بأس به ملا خسرو رح

للشافعي رح ان يقول مثلا ما نقول لان الواجب عنده ليس بثلثة اطهار غير الطهر الواقع فيه الطلاق بل اثنان معه وانما الواجب عليه ان يتخلص عما ذكر في نقصان العدد فظهر ان قوله وليس الواجب الخ ليس له دخل في الجواب وانما ذكر بيانا للواقع وتوضيحا للجواب فتدبر

من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رح ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لان المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض

قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك ان لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المص رح انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة

بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائه يتوقف على ابتدائه فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذا آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعي جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان

قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام رح من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله تعالى فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص رح على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص رح وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون

لقائل ان يقول نعم كذلك الا ان فيما نحن فيه ما يدل على تعدد وترتب فان عبارة مرتان في قوله تعالى الطلاق مرتان صريحة في ذلك وصرف عبارة الترتيب الواقعة في كلام المص رح الى الذكر لا يقتضي اسقاط تلك الدلالة عن حيز الاعتبار وكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة قرينة على تلك الدلالة الواقعة في كلام الله تعالى فلا يضر الصرف المذكور

قوله فان طلقها بيانا للثالثة بلا الصوابات قوله مرتين قيد
للطلاق لا للذكر اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله
الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد
المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء
المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما
اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي
فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي
تخصيص فعل المرأة في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو
الطلاق لانه تعالى جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها
لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة
ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا
بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار
كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ
كما ذهب اليه الشافعي رح فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه
انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم
المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام رح بترك العمل بالخاص والمصنف رح
بالزيادة على الكتاب ثم قال تعالى فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا
على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء
قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد
مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق
مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف رح ايضا حيث قال
فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد
انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا
مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين
واما على ما ذهب اليه المصنف رح وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم
وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا
في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك

فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع يندفع اشكالان بيان الاول ان الفاء
في قوله فان خفتم يقتضي وجوب كون الخلع بعد الطلقتين لانها للتعقيب فيقتضي وقوع
ما بعدها عقيب ما قبلها وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان فيجب كون الخلع
عقيب الطلقتين وبيان الثاني ان الخلع اذا كان طلاقا وهو مترتب على
الطلقتين لزم كون قوله فان طلقها بيانا للطلاق رابع لان ما بعد
الثلاث رابع بلا مرية ووجه اندفاع الاول ان قوله وما بعدها خلع

اي بعدم الخروج

فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق
مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه
قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء
وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين
عملا بموجب الفاء في قوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية و
الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب
على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج
فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف
لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله
الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق
بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه
يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن
الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني
بان الآية قد نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق
على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة
الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع
طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه
صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب
ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب
التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على
الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع
والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب
الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب
في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني
على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان
اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون
قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد

حاصل الجواب ان اللزوم ثابت لان مطلق العطف لكونه من التوابع يفيد الترتيب في الذكر فخصوص وضع الفاء يجب ان يكون للترتيب في الوجود

حيث سئل عليه السلام بعد ان نزل قوله الطلاق مرتان اين الثالثة فقال عليه الصلوة والسلام او تسريح باحسان

قوله والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع الخ بيان لعدم صحة ذلك المعنى المشترك يعني تمشية الاشكالين على تقدير ان يكون المرتب على ما قبله نفس الخلع وليس كذلك فان مدخول الفاء بيان ان عدم الجناح في الافتداء على تقدير الخوف نعم انه يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين ولكنه لا يقتضي ترتب الخلع عليه

قوله لكن يرد اشكالان يعني يرد على التعريف الذي اندفع به الاشكالان اشكالان آخران احدهما انه افاد اندراج الخلع في قوله الطلاق مرتان وهو يقتضي ان لا يكون المراد بذلك هو الطلاق الرجعي بناء على ما صرحوا به ان الخلع طلاق بائن وفي الاول ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين على ان مرتين قيد للطلاق كما مر

قوله وثانيهما ان لا يصح التمسك الخ يعني انه يقتضي ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور في الآية على هذا التقرير هو الطلاق على مال لا الخلع لانه يجب ان يكون بلفظ الخلع على ما هو المأخوذ في تعريفه

قوله وعن الثاني بان الآية قد نزلت في الخلع الخ فانها نزلت في ثابت بن قيس بن شماس رض وكان قد اعطى زوجته جميلة اخت عبد الله بن ابي حديقة على وجه الصداق وكان النشوز منها اذ روي انها اتت رسول الله عليه السلام فقالت يا رسول الله لا اعتب على ثابت في دين ولا خلق ولكن اكره الكفر في الاسلام لشدة بغضي اياه فقال عليه السلام اتردين حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عليه السلام اما الزيادة فلا فاختلعت منه بها وكان ذلك اول خلع وقع في الاسلام

قوله فان قيل الفاء في الآية الخ اعتراض على اصل الكلام يعني ان ما ذكرتم من التقرير مبني على كون الفاء في قوله تعالى فان طلقها للتعقيب وذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وقد عرفت ان ترك العمل بالخاص اقوى فسادا من الزيادة على الكتاب ولذا اضرب على وجه الترقي بقوله بل ترك العمل بالفاء

قوله قلنا لو سلم اشارة الى انه يمكن ان يقال ان الفاء ترتبها على صدر الآية وهو الطلاق المتناول للخلع ايضا ولا فساد وقد يقال انه اشارة الى منع لزوم الزيادة وترك العمل بالفاء بناء على ان لزومه على تقدير وجوب تقدم الافتداء والخلع على الطلقة الثالثة وهو ممنوع بل اللازم الجواز ولا فساد فيه

قوله واعلم ان هذا البحث الخ ذكر المحققون ان تفسير التسريح باحسان بالطلقة الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور تفسيره بترك الرجعة وهو القول المعمول والمذهب المختار

قوله الباء لفظ خاص خالف المص رح هينا ما هو المشهور في تقرير هذه المسالة المذكورة في اصول فخر الاسلام رح وغيره وهو ان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الطلب والطلب بالعقد يتعقب بقي خود تراخي البدل عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الوطى كان ذلك منه ابطالا فيبطل به مذهب الخصم في مسالة المفوضة واصاب لان مبنى الكلام ومدار الالزام على كون الباء لفظا خاصا موضوعا لمعنى خاص وهو الالصاق لا على كون الابتغاء لفظا خاصا موضوعا لمعنى خاص هو الطلب اذ لا يتغير هذا المعنى على ما ذهب اليه الخصم في المسالة المذكورة

بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع **قوله** ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطى **قوله** الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك **قوله** والخلاف هنا في مسالة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر **قوله** قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها وتوضوا الهن فريضة اي تقدروا وفرضنا اي قدرنا ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى للتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص رح عن ذلك وقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا

من حيث اشتماله على الاسناد خاصًا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما
هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه لانه يتوقف على كون الفرض
هنا بمعنى التقدير دون الايجاب **قوله** وهما مسالتا الهدم
والقطع مع الضمان هما مسالتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رح
محتجا بانه فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقريرا الاولى ان لفظ حتى
في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر
الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني
يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل
بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في
الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة
الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج
الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ
لا يثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشيء قبل وجود اصله ففي القول
بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على
ان وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه
ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط
الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال
لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد يثبت العود
وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت
للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني
محللا اي مثبتا للحل ففي ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما
للحل الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء
من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال
العصمة الثابتة للمالك قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه
كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان
ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى

عطف على ما قبله بحسب المعنى و
التقدير فالحل ثابت بهذا الحديث
وبقوله عليه السلام لعن الله الخ ولا يجوز عطفه
على قوله بالحديث المشهور اذ ليس في قوله عليه السلام
لعن الله المحلل الخ دلالة على اشتراط الدخول

اعلم ان الصحابة رض اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج
الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلث تطليقات او لا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف رح وبعضهم
الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رح وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما
الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح
زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة
السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها
تثبته لكن بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والطف ذلك كما لو حلف لا يكلم في رجب حتى
يستشير اباه فاستشار قبل رجب لغت حتى لو كلم في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقية اللازم محللية الزوج
الثاني اي اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة حتى روي ان امراة رفاعة
قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعة طلقني ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا الهدبة توهما
تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق
من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطء في التحليل لكونه مسوقا له فهو ثابت به لا بالاية لان النكاح فيها بمعنى العقد
كما اختاره المتاخرون لا بقرينة اسناده اليها فانها لا تستحق الوطء لا الوطء كما اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد
مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد
لجواز كونه حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطء اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب
في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطء الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه واشارة
الى كونه محللا لانه عليه السلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا
انتهى يثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة
فظهر الفرق بين حتى في الاية وحتى في الحديث والحديث مشهور يجوز به الزيادة على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا
باشارة حديث استدل الخصم معنا بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه وايضا تثبت المحللية باشارة حديث
اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خساسة لهما لانه عليه السلام ما بعث لعانا واشارة
الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبت الحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون ثابتا بالاشارة وفي الجواب
عن قوله ولو سلم انها تثبته الى ان هدم ما دونها بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما
للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة منه رحمه

ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى
حتى تنكح زوجا غيره

خالصًا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل
العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في
حق العبد ملحقا بما لاقيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسالتين اعتبارات
سؤالًا وجوابًا اعرضنا عنها مخافة التطويل **قوله** فصل
حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص
وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في
الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في
جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة
المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي
والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد و
يصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على
مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها
مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة
من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول
والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس
بمعلوم فيكون مجملًا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في
الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد
عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل
ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب
عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجح البعض بلا مرجح فلا اجمال
وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسًا
لا تاكيدًا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك
فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازًا في الواحد
مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال
واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد
ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم
وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرًا من الابل على ان يخوف المؤمنين

فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة
قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم **قوله** لانه المتيقن استدل
على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في
الجنس والثلث في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد
وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين
بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه
اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط
فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني
على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى ان الاقل في جمع الكثرة ايضا هو
الثلثة على خلاف ما صرح به في دليل الاجمال **قوله** لان العموم
استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم
معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع
له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها
والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني
بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغني عن
الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح و
الطعوم التي اكتفي بالتعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا
اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم
الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك
بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر
لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل
اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال **قوله** وحرمتهما اي الجمع
بينهما وطأ آية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا
على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم
نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم وطأ بملك اليمين اولى
فاعترض بان هذا حج لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة و
اجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة

واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المص رح الى ان تحريم الاختين وطأ بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطئ بملك اليمين **قوله** في مقدار ما تناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا **قوله** لكن عند الشافعي رح قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى انه موجب ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص فيه شايع كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تع ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المص رح ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان يقال اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا لذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره

لانه

انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصفة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبيد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن دليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن دليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع وقوله لان التخصيص شايع فيه

عدم اقتران القرينة لا بعدم تسميتهم مخصصًا كما في تحريره الثاني لتوجيه كلام المصنف وقوله بعد التسليم اي بعد تسليم ان الكلام الموصول غير مقترن بقرينة وحاصل مقال الشريف رح ان مراد المصنف بقوله ولا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة التخصيص مطلقا سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ لكن باعتبار كونه في العام بلا قرينة

وهو دليل الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة و الاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ و لا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصود على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص اولا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شايع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ولا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نم انه مخصص لا يستقيم الا ان اريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص **قوله** واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتاخره متراخيا والاخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رح يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويجيء

اعلم ان محل النزاع بين الفريقين هو العام الذي لم يظهر له مخصص فذهب اصحابنا الى انه قطعي فيما يتناوله من الافراد وذهب الشافعي رح الى انه ظني لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه فيورث الشبهة في تناوله جميع الافراد فيكون ظنيا وحاصل جواب المصنف انه ان اردت بالتخصيص الذي يحتمله العام مطلق التخصيص اي قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ سلمنا انه شايع فيه لكن لا نم انه يورث الشبهة في تناول العام الذي لم يظهر له تخصيص لجميع الافراد غاية ما في الباب ان يكون شيوعه وكثرته من قبيل كثرة احتمالات المجاز وقد تقرر انه لا عبرة بها واليه اشار المصنف اولا بقوله وكثرة احتمالات المجاز لا عبرة لها وثانيا بقوله فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له لا عبرة لها وان اردت به التخصيص الذي يورث شبهة في العام فلا نم انه شايع بلا قرينة فان الذي نسميه مخصصا ان كان هو العقل والحس او العرف او كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فهو في حكم الاستثناء ولا يورث شبهة على ما سياتي بل كان ما يوجب واحد منها عدم دخوله لا يدخل وما سواه يدخل وان كان الذي نسميه المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نم انه مخصص في الاصطلاح بل ناسخ فلا يورث شبهة والكلام في التخصيص المورث للشبهة بقي الكلام في الكلام الموصول فانه المخصص المورث للشبهة وذلك قليل لا شيوع له ومع قلته يحتاج الى القرينة فانه في الموضع الذي يورث الشبهة انما يورثها اذا انضم الى العام مخصص وهو المراد بالقرينة والكلام في العام الذي لم يظهر له مخصص واليه اشار المصنف بقوله ولا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام الخ فالعام اذا اختص في الواقع ولم ينقل الينا ذلك المخصص يكون اقل قليل فلا يصح الحاق محل النزاع به وانما يصح اذا كثر هذا وشاع وليس فليس فليتامل واذا عرفت هذا عرفت ان نظر الشارح رح انما يرد على توجيه كلام المصنف لا على كلام المصنف فانه حمله على الترديد في الاحتمال ومراد المصنف الترديد في التخصيص وايضا لا ينازع في اطلاق اسم التخصيص على ما ذكر بل يردد بينه وبين المعنى الاخص ويمنع ان يكون اكثر العمومات مقصورا على البعض مورث للشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في عام له مخصص فيمنع كونه دليلا على احتمال الاقتصار على البعض بناء على ان كثرة احتمالات المجاز لا عبرة بها فلا بد للخصم من اقامة الدليل عليه وايضا لم يتوهم ان مراد الخصم ما ذكره بل انما اورد ذلك الكلام في الشق الثاني من الترديد لبطلانه كما اشرنا اليه فظهر انطباق الجواب عليه وبقي معنى قوله بلا قرينة وايضا اراد بالمخصص في قوله وان كان المخصص او الكلام ما يسميه الخصم مخصصا وبالمخصص الثاني المخصص المصطلح كما اشرنا اليه فيحصل الفائدة في منع

ملا خسرو رح

حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين
يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على رأي علي رض فيثبت حكم
التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها
الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل
كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام
بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما
متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال
او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما
الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام
ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا كما
في الآيتين على رأي ابن مسعود رض فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ
عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه
يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى
والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ
الخاص بالعام المتأخر ينبغي ايضا ان يتقيد بقدر ما تناوله لان ذلك
الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى
والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون
عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام
فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما يتناوله من حيث انه خاص
فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما
يكون عاما من حيث تناوله الخاص المتأخر وغيره **قوله** حتى
لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون
العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر
موصولا به على ما سيجيء **قوله** فصل قصر العام على بعض ما يتناوله
تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان
يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء

هذا هو الجواب الموعود فيما سبق بقوله فسيجيء جوابه

مطلب في المخصص والناسخ

يعني المتصل فانه لا افراد على المنقطع

والا فان كان بان وما يؤدي معناها فشرط والا فان كان بالي وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة زكوة او غيرها نحو جاء القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سوآء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سوآء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلنا بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل على البعض الاخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي رح وعند ابي حنيفة رح مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي رح وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق

فيه بحث لان اطلاق التخصيص على النسخ لا يوجد في عبارة من يعتد به من المشايخ يشهد به التتبع ولو وجد حمل على المعنى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاح يؤيده قوله الآتي وهو حجة فيه شبهة فانه حكم بذلك مطلقا مع ان العام الذي نسخ بعضه قطعي في الباقي كما سيأتي وقول الشارح رح في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص واما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي فعلى تقدير تسليم ثبوته عن مشايخنا يحمل على ما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه بعد زمن الرسول عليه السلام ولا نسخ بعده فالصواب في الجواب ان يقال انما ترك المقارنة اكتفاء بما ذكر قبيل الفصل فانه لقرب العهد به مما يوجب الاكتفاء به

ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يتقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو انه لم كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا وهو ان يكبس في التنانير ويباع في السوق مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رح اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح لان كلا منهما وان كان فاكهة لغة وعرفا

تعالى نختار ان المراد الوضع الشخصي لكن لا بالمعنى الذي
ذكره حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى انه عين الوضع الاول
وانما يلزم لو كان بوضع ثان وباستعمال ثان وليس كذلك فان قيل
كان تناوله مع غيره والان تناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في
غير ما وضع له قلنا لا نم انه الان تناوله وحده بل الحكم عليه وحده بعد

الا ان فيه معنى زايدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية
وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة قوله
فغير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو
حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة
وقال ابو بكر الرازي رح حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي لكثرة
يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري رح حقيقة
ان كان بغير مستقل من شرط وصفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان
بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر رح حقيقة ان كان بشرط
او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار رح حقيقة ان كان
بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي
اتصل او انفصل وقال امام الحرمين رح حقيقة في تناوله مجاز في
الاقتصار عليه واختار المص رح ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل
فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز
من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول
فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية
موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج
منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي
بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه
بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل
الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع
دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من
الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ
لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح
في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في
الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا
ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة

بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان
كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفرد بين من
مدلوله ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين
ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو
لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة
الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل
كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات
والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى
فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك
المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة
لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال
اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام
القرينة بحالها ومثله مجاز لمجاوزته المعنى الاصلي فالوضع عند
الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان
التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة
الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف
الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي
فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به
الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم
مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل
فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له
فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي
كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما طرأ عدم
ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة
من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة
الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر

لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد
فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره
فيكون مجازًا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض
بالاشتراك لكان عند استعمالها في الباقي مجازًا من حيث الوضع
للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض لا ان التقدير انها موضوعة
للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني
اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام رح
لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في
فصل المجاز على ما وعد المص رح وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع
له لان اللفظ انما يكون مجازًا فيه اذا كانت ارادته باستعمال
ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة
البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد
لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه
وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضًا حقيقة
في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما
اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المص رح ههنا
بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغًا مخصوصة مضبوطة
امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى
تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتباره
الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين رح
في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد
المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان
الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اقتصارًا لذلك ولا شك
انه تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازًا فكذا
ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل موضوع للكل
فباخراج البعض يصير مستعملًا في غير ما وضع له فيكون مجازًا
بخلاف التكرير فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض

لايصير

انما قال الاحسن اذ يمكن توجيه قول المص بان يقال المراد لفظ العام على انه من قبيل اضافة العام الى الخاص
كما يقال لفظ زيد اراد به مثل كل واجمعين الى غير ذلك من الفاظ العموم وبان يقال الاضافة لادنى ملابسة
اي اللفظ الذي هو من افراد العام وبان يقال انه من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على ما جوزه الكوفيون
وبان يقال الاضافة بيانية فيأول الى الوصف

لا يصير الباقي مستعملًا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان
الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة رح ان
حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص
لانها انما يتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام
عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي
دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرًا الى احتمال
ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له
سواهما كان الاستثناء صحيحًا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا
كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي **قوله**
اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف
دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر
به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط
الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه
البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام
جمع من المسميات فهي حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث
قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض
لا يخ من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج
معلومًا فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث
الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل
لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا
اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصح حجة الى ان يبين المراد وعلى
الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان
المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة
لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في
الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان
يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى
ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلومًا

قوله وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول الخ النظر مدفوع لان
مراد المص كما تشهد به عبارته من العام المخصوص بالعقل ما هو من
خطابات الشرع لا مطلق العام كيف لا والمبحوث عنه احوال الادلة الشرعية
والتعميم خلاف الاصل فلا يرتكب الا الضرورة ولا نم ان العقل قد يقتضي
اخراج بعض مجهول من خطابات الشرع ومن ادعاه فعليه البيان وكذا

اجيب عن النظر بان الكلام فيما هو من خطابات الشرع لا في مطلق
العام المخصوص كيف والمبحوث عنه الادلة الشرعية و
التعميم خلاف الاصل ولا نم ان العقل قد يقتضي اخراج
بعض مجهول من خطابات الشرع ومن ادعى ذلك
فعليه البيان

كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان تكون
قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق
الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض
له المصرح فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة
والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان
يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه
اختلاف فعند الكرخي رح لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان
المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة
اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان
كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار انه
العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص
او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب **قوله** وان كان
مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما يتناوله كما كان
لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم
العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص
مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام
فانه لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة
كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا
موقوفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي
خص منه البعض دليل تمكن فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا
اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوصة
منها البعض شايعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه
اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما
دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير
رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما
اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم
الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من

لما اعترف الشارح رح بان مراد المصرح عدم ثبوت عدد معين على سبيل القطع ظهر ان مراده بالمرجح ايضا مرجح يفيد القطع لما ذكر
في دليل ذلك فكانه قال ان كل افراد العام اذا كان مائة مثلا وعلم ان المائة غير مراده اما بتخصيص افراد معلومة او مجهولة فكل
واحد من الاعداد دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين على سبيل القطع لانه ترجيح بلا مرجح يفيده اما في صورة
المجهولية فظ واما في المعلومية فلان خروج بعض آخر بالتعليل محتمل وهذا الاحتمال دائر بين كل فرد فاي فرد اريد بالعام على
القطع يكون ترجيحا بلا مرجح يفيده وكذا اذا اريد كل ما بقي بعد التخصيص لانه وان ترجح لكنه ليس بترجح يفيد القطع فاندفع

المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون
واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان
الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على
ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية
توجيهه ان يقال ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل
القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان
معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال
خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير
مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصصه يعني لما لم
يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص
من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا
ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه
بالقياس انه دون الخبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح
معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر
الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف
خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار
توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصح القياس
معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على
ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب
وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو
النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله**
لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته
لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام و
يشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص
وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص
بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد

بين الشبهين ان يعتبرهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما
بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند
السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته
الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة
العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول
فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك
بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم
وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص
المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج
بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح
تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس
نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول
المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما
فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته
الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب
العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا
يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في
بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قولـه** لا يريد بقوله
لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط
كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه
لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة
تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح
تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه
الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل
الناسخ فرفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ
النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص
اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو

الاستقلال

فيه بحث وهو ان مراد المصنف ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بدليل قوله هذا ما قالوا ورد عليه بل ايرادها
عليه ودفعها عن تقريره دليل المسألة فانه يقرر دليلها على وجه لا يرد عليه تلك الشبهة فمعنى كلامه فلا ندفع هذه الشبهة
الواردة على القوم عن الاستدلال على اصل المدعى قال على ان احتمال التعليل الخ وتقريره ان العام بعد التخصيص
لا يخرج من ان يكون دليلا لان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان ادركت فكل ما
يوجد فيه العلة يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل لا يقال مقتضى ما ذكرته ان يكون حجة
قطعية لان ما اقتضى القياس

الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو
صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله
لشبهه بالناسخ اي لا استقلال له **قوله** على ان احتمال التعليل يصلح
دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي رح في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص
لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل
المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته
كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون
بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا
الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل
توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم تدرك علته فاحتمال
التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال
الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما يتعين لا يدري انها في اي
قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته
قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك
لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا **قوله** اذ هو
اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ
انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي
خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون
المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه
العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله
لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا
لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين
عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني
والقياس مؤيد بما شاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال
لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم
تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام
فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو

قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي رح الخ حاصل ايراد الشارح رح ان هذا الجواب انما يتم ان لو سلم كون
صحة التعليل غير موجبة جهالة في العام وهو ليس يصلح جوابا للقوم عن انفسهم حيث نقل المص رح عنهم خلاف ذلك بقوله واذا صح
تعليله لا يدري انه كم خرج بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت العام فلا يكون كلام المص رح صحيحا حيث جعله جوابا عن الشبهة
الواردة على كلام القوم وانما يصلح جوابا عن الشبهة الموردة من قبل الكرخي رح انه لو كانت صحة التعليل موجبة جهالة في العام لزم
بطلان حجية العام عندكم وحاصل الاعتراض المورد على الجواب الذي حاصله قبول الاحتمال فيما بقي ونفي اخراجه عن الحجية فيه
ان الاحتمال يبطل الحجية وحاصل الجواب عنه انه يبطل اليقينية لا الحجية توضيح

قوله وقد يقال الخ هذا كلام ذكره جمهور شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم في جواب السؤال المذكور ومعناه ان القياس فرع النص وتابع له
لانه في الحقيقة تعميم علة حكم النص فالاصل اذا لم يتناول شيئا من افراد العام فلا يتصور تناول الفرع اياه فلو اعتبر لم يكن الا
دافعا محضا واما نظر الشارح رح فا قوله كلا وجهيه غير صحيح اما الاول فقط بما ذكرنا آنفا فان عدم تناول الاصل اذا استلزم
عدم تناول الفرع فكيف صح ان يقال والكلام في القياس المتناول له واعجب من ذلك قوله والا لم يتصور كونه مخصصا فان
عدم تصوره عين مدعي الخصم فكيف يصح ذكره في مقام الالزام واما الثاني فلانه مخالف لما سبق في قوله وليس بسديد لان
القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولان القائلين بهذا الكلام كصاحب الكشف
وبرهان الدين البخاري وجلال الدين الخبازي رح وغيرهم من المشايخ هم الذين يؤخذ منهم الاصطلاح فاذا ذكروا
كلاما اقاموا عليه دليلا وجب لمن دونهم تقليدهم وهذا الكلام الذي ذكروه برهان لا يجد من يتصور معنى القياس و
يتامل في معاني عباراتهم بدا من الجزم والاذعان به على ان الاشتراط المذكور ثابت لما قال الامام ابو زيد الدبوسي رح في
التقويم وتبعه شمس الائمة وغيره من المحققين لا يجوز عندنا تخصيص العام بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم
بالقياس اذا كان ثبت خصوصه بدلالة يجوز رفع الكل بها من غير تايد بالاجماع او بالاستفاضة من السلف ثم وقع
الاشكال في حادثة انها من جنس ما دخل تحت الخصوص او من جنس ما بقي تحت العموم فيتعرف ذلك بالقياس لان حكمها
في نفسها قبل القياس غير ثابت قطعا لظهور دليل الخصوص واحتمال الحادثة في نفسها ان تكون داخلة تحت الخصوص
خيرو رح

وتناوله بطريق الرأي والاجتهاد لا ينافي عدم تناول
اصله بطريق من الطرق الاربعة المعتبرة في النصوص و
هي عبارة النص ودلالته واشارته واقتضاؤه كما توهم
من قال عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف
يصح ان يقال والكلام في القياس المتناول له كما اشار اليه

باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس
المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل
للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس كذلك وايضا لم يشترطوا
في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله
مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز
تخصيصه بالقياس وان كان مستند الى اصل لا يتناول شيئا من
افراد العام **قوله** فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن
اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة
صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح **قوله** لم يدخل الحر
تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم
وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة و
ذكية او بين خل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان
يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في
الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية
حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة
على التناصف وصورة البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا
العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو
باطل لجهالة الثمن وقت البيع دون المبيع **قوله** ولان ما ليس
بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول
العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون
الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون
المشتري ملحقا للضرر بالبايع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما
اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا وام ولد يصح في
العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم
صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل
السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع
المنع **قوله** وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب

مقتضيا لجعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا لقبوله في الآخر مما لا ينبغي ان يشك فيه فمنعه مكابرة الا انه قد
يكون فاسدا وهو اذا لم يصح الايجاب فيهما بان لا يدخل احدهما تحت العقد لكونه غير مال وقد يكون صحيحا وهو
اذا صح الايجاب فيهما وما ذكر من الصور من هذا القبيل فان البيع في هؤلاء موقوف هو لورود قد دخلوا تحت
العقد لقيام المالية وهذا ينفذ في المكاتب برضاه في الاصح وفي المدبر بقضاء القاضي كذا في ام الولد عند
ابي يوسف الا انهم باستحقاقهم انفسهم ردوا البيع ورد البيع بدون انعقاده محال اذا عرفت هذا عرفت اندفاع نقل
الشارح رح لان المجيب قد دفع المنع بالاشارة الى ثبوت الشرط على تقديري الصحة والفساد ولم يصرح به لغاية وضوحه

قوله لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك الخ قد تقرر في موضعه ان الشرط داخل على الحكم دون السبب
لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه يفضي الى القمار في الاثباتات والخيار ثبت بخلاف القياس نظرا فلو دخل
على السبب لتعلق حكمه ضرورة ولو دخل على الحكم لنزل سببه فقلنا بادني الخطرين اعمالا للقضية الكلية
بقدر الامكان وهي ان الاثباتات لا يحتمل التعليق وهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث
ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث منه رح

لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط
الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء
تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسألة على
اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او
محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال
الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان
البايع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين
على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا بالف على انه
بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما
من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني
كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع
لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون
بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل
الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود
الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في
الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة
الاولى دون الثلث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم
يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية
محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فتلايم شبه النسخ المقتضي للصحة
وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فتلايم شبه الاستثناء
وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه
الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية
فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن
طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك و
اما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ
يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا
فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون

بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدًا مفسدًا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبًا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم يوضع في الشرع الا لذلك فعلى ماذكرتم يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك

قوله ولجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر واجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الاخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعًا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن

قوله ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدًا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلًا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحًا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلًا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعًا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء

قوله فصل في الفاظه اي

الفاظ

نقل عنه في الحاشية وجه الاولوية ان المفهوم عند الاطلاق من اضافة اللفظ الى الشيء دلالته عليه وافادته اياه لا كونه من جزئياته وافراده وما ذكره المصنف بمنزلة قولك الفاظ الاسم او الفعل بمعنى افراده وجزئياته انتهى
كمال باشا زاده

مطلب في الاحتمالات الاربعة في الفاظ العموم

الفاظ العام على ماذكره المصنف والاولى الفاظ العموم على ماذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعًا والمعنى مستوعبًا سواء وجد لكل مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبًا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعداد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا اولى ما يقال ان قومًا جمع قائم كصوم جمع صائم والا ففعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط والقوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئًا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدًا ومن شرط الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدًا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحد اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعًا مع غيره او منفردًا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معًا او متعاقبين

استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط
الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم
فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخل جماعة معا
لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق
وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث
بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل
الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط
والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له يعني
ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك
وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به
الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على
الاستغراق فلا يوجب العموم بل بينا فيه لان الدلالة على الاستغراق
شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره و
كذا اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من
الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من
الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما
دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين و
المسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو
مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل
يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع
لا يشك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في
مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاص او للمحققة والمقدرة
جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام
فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في
اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء و
ائمة اللغة الى انه ثلثة لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين
وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه

الاول

فان الام ترث ثلث المال اذا لم يكن للميت ولد
ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة والاخوات
وترث سدس جميع المال اذا كان له احد ممن ذكر

الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين
يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث
والوصايا حتى ان للاختين في الميراث الثلثين كما للاخوات وفي الوصية
للاثنين ما اوصي لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي
قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام
وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف
صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما ستعرف مثل رجل
رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين
هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين
مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا
يصح رجال اثنان وليس لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف
والصفة كلاهما مثنى ومجموعا لان اسماء العدد ليست جموعا ولا
لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو
العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول
فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا
والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا
بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق
فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين يرث بالاخوة يعني الاختين لاب
وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات
في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة
مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين
بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا
يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه
يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين
اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزاد بزيادة العدد
نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك

فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من
اين علم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة
لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما
الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة
او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة رض
كما روي ان ابن عباس رض قال لعثمان رض حين رد الام من الثلث الى السدس
بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة
في لسان قومك فقال عثمان رض نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا
وروي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما
الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق
الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق
الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه
الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في
مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على
الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا
يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل
قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين
التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب
بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه
الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو
انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك
بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او
في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة
السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد
او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما او
ادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف
الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على

المطلوب

المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة
ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في
صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال
ومسلمين وضربوا واضربوا الا في لفظ ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا
في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف
جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية و
الجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير
واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة
وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من
غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا
حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم
مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم
بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول
تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظ بخلاف ما
اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل
واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل
بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة يعني ان جمع القلة
مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق
العشرة وهذا اوفق بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير من الثقات

قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص
فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل
الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا
مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه
الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج
اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في
معناه كالنساء في لا يتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه
لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد

هذا مخصوص بالفرد ولا يتناول ما في
معناه كالنساء في لا اتزوج النساء
لان دلالة هذا على الفرد ليست بالوضع
كما في المفرد فتامل منه رح

هٰهنا ما اذا وقع في الاثبات وبالنساء
في العبارة الآتية ما اذا وقع في النفي فلا
منافاة بين قوله الاول يجوز تخصيصه
الى الثلثة وبين قوله الثاني يجوز
تخصيصه الى الواحد منه رح

قوله وفيه نظر من وجوه ... الجمع الى ... منشاؤه قوله يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع وحاصله ان الثلثة اقل ما لا نزاع لنافيه
اما الاول فلان الثلثة اقل الجمع وحاصله ان الثلثة اقل ما لا نزاع لنا فيه بل في العام المخصوص واما
... مجازا جاز تخصيصه الى الواحد فلا يستقيم التفريع ولا التفريع ومنشأ الثاني قوله او ما في معناه
... تخصيص الى الواحد وحاصله ظ ومنشأ الثالث قوله يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله ان المفرد وما
... لجاز ان يقول لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم نقول اردت واحدا وذا يعد

وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق
على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون
الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على
الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام
اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فح لا معنى لهذا التفريع اصلا
الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا يتزوج النساء انما يكون عند
تعذر الاستغراق على ما سيأتي وح لا عموم فلا تخصيص الثالث
ان من قال لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال
اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان
نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع
العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني
بان التعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه
عنه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى
العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة
قوله والمراد التخصيص بمستقل قد سبق ان التخصيص لا
يكون الا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي و
تنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى
الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم
الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد
فما فوقه كما فسره ابن عباس رض لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا
كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء
فروعي المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون
حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة
حول الشيء ومقصود المص رح انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد
فيصح تخصيصها الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام
استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين
ظ وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر

يعني اولا معاني المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم يبين معنى اللام المجردة
والمراد بالحصة في قوله وقد يكون حصة معينة منها نفس الشخص
لا مصطلح اهل المنطق

الى

قوله وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر انما قال حصة دون فرد لان المعهود بالعهد ...
امتيازهم عما عداهم بالقدر المشترك بينهم كما في بعض التعريفات الواقعة في كلام الله ...
او جماعة قريشا ونحو ذلك ومن وهم ان المراد بالحصة ههنا نفس الشخص فقد وهم ...
عن حد العهد الخارجي ولا يدخل في العهد الذهني ولا في غيره فينتقض به الحصر

الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا
او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة
منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون
جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف و
معناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة
من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون
بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية و
الطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان توجد قرينة البعضية
كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا
عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع
تعريف الحقيقة وهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد
والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة
اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح
هو العهد الخارجي لانه حقيقة في التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق
لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال
جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق
هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع
فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي
هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المص رح نظر لانه جعل العهد
الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا
معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط
في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان
كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد
فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه
لا يفيد فائدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع
ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر
لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالتها على نفس الحقيقة

قوله ولو سلم فمنقوض الخ اي لو سلم عدم افادة فائدة زائدة عليها فما ذكره من جعل تعريف الماهية متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة
زائدة على المنكر منقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم افادة الفائدة الزائدة على النكرة فيه اظهر من عدمها في تعريف الماهية لان دلالة
النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالتها على نفس الحقيقة اما على قول من جعلها موضوعة للفرد المنتشر فظ واما على قول من جعلها موضوعة
لنفس الحقيقة فلان اكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون الطبايع وما كان دلالة اللفظ عليه اظهر كان عدم افادته اظهر فان
خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة

اعلم ان الناس اختلفوا في المعهود الذهني فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجي وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجًا او ذهنًا فحمل المعرف على ذلك البعض؟ ولي من حمله على جميع الافراد ويسمى معهودًا خارجيًا او ذهنيًا فالذكر اولا شرطهما وذكر نظير الذهني قوله ﴿وليس الذكر كالانثى﴾ فالذكر يفهم من قوله اولا محررًا فكان معهودًا ذهنيًا لا خارجيًا وبعضهم جعله من اقسام الجنس حيث قال ان معنى اللام الاشارة والتعيين اما الى حصة معينة واما الى نفس الحقيقة فذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد ويسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يفتقر اليه و ح اما ان توجد قرينة البعض ثمة كما في ادخل السوق ويسمى ذهنيا اولا وهو الاستغراق وان

مذهب المص رح هو الاول دون الثاني وما ذكره المص رح صريح فيما قلت والشارح حمل كلام المص رح على المعنى الثاني وقال ما قال سيد رح

قوله وان مذهب المص رح عطف على قوله ان الناس قوله ما ذكره المص هو قوله اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجيا او ذهنيا الى تحقيقا او تقديريا باعتبار عهديته و ح يكون العهد متقدما على الاستغراق وعن اخرج عن ارادة حضور الحقيقة وارادة الفرد من تابع سماه المص رح

ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رُجْعَى ورُجْعَى الرُّجْعَى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المص رح ايضا حيث مثّل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخرة عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما دلت القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدًا او اسم علم مثل كسوت زيدًا الا رأسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدًا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورًا شاملًا للمستثنى كشمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني

الوجه

الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل **قوله** قال مشايخنا رحمهم الله الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة اللغة في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بانه ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان تزوج جميع النساء مقصود وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثلا لا يحل لك النساء اي واحدة منهن ففي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى الواحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد **قوله** فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام رح ان كل جنس

مطلب في اضمحلال معنى الجمعية باللام

قال الفاضل الشريف رح لا يخفى ان كون الجمع المحلي باللام مستعملا في معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المط لا ما ذكر من جواز صرف الزكوة الى فقير واحد وانت خبير بان حاصل كلام الشارح رح انه على تقدير كون ما ذكره المعترض معنى الاستغراق يحصل اصل المقصود وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد والتزييف الذي يتضمن تصحيح المط مما لا يلتفت اليه

يتضمن معنى الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لا يتم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمه ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا تدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس

والجنس

اذ الاستدلال انما يصح بوجود الملزوم على وجود اللازم دون العكس والموقوف عليه هو اللازم كما في طلوع الشمس ووجود النهار فاذا استدل بصحة الاستثناء على العموم فقد اعترف بتوقف العموم عليها وقد كانت موقوفة عليه وهو الدور

والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها **قوله** لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع **قوله** واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل ليتيقن او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكره من الجمع بين الحقايق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية

كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمص رح جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد او تعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اي ومن الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشف رح ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع يجوزه و استدل المص رح على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى عليه السلام وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب في السلب

السالبة كانت حاصلة في الكلام تقديرا لكن في بعض المقامات قد يكتفى بصحة المادة وتفوض تصوير الصورة الى فهم السامع

آعترض عليه بان الرد لخطائهم في اعتقادهم بنفي الامكان ابلغ لما فيه من اثبات الشيء ببينة على ما هو الطريقة البرهانية وقد يجاب بان الخطاب بكلمة التوحيد عام للبلغاء وغيرهم فربما يذهل عن هذا المعنى غير البليغ فالاحوط ما ذكره الشارح رح
حسن چلبي رح

دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال وكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارى للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الآلهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله **قوله** والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر وامرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي

الظاهر بيان لحاصل المعنى لا تفسير لان الا بمعنى غير فان الا على تقدير انما يجوز اذا كان تابعا لجمع منكور غير محصور وههنا ليس كذلك

في التقريب وفي كلام شمس الائمة رح تقريب الا انه
مختص بصورة الاستثناء وفيما ذكره تمام التقريب
اي بكلمة قد في الاول وبالوجه في الثاني وبالتحقيق
في الثالث حسام زاده رح

لا يختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يخص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن انكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة رح حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناوله واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا تختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف

(٧٦)

الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا جالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ اخر لا بمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب رح ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تختص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة

اجيب بان معنى المطلق هو المتعرض حقيقة الشيء من حيث هي هي اي من غير تعرض لقيد زائد على ما صرح به صاحب الكشف رح وغيره من الاصوليين فلا تعرض فيه لقيد الوحدة واما اجزاء ذبح البقرة واعتاق الرقبة الواحدة فلتحقق تلك الحقيقة في ضمن تلك الوحدة لا لان الوحدة معتبرة في تحقق الاجزاء وهذا يتحقق الاجزاء باعتاق عشر رقبات دفعة قال صاحب الكشف رح الماهية في ذاتها لا واحدة ولا متكثرة فاللفظ الدالة عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة معينة هو اسم العدد ولكثرة غير معينة هو العام ولوحدة معينة هو المعرفة ولوحدة غير معينة هو النكرة حسن چلبي رح

للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم ولهذا فسره المحققون بالشايع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والجزاء فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيد النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي
صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان
عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا
مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه

واما

واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام فقال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة **قوله** فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رض و روي عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسر للتفخيم او الافراد

وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد

وقال فخر الاسلام رح فيه نظر ووجهوه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولي لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا تدل علي تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا علي ان معه كتابين فاشار اليه المصنف رح بقوله والاصح ان هذا تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو ادار صكا علي الشهود فاقر عندهم مرتين واكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان السبب فعند ابي حنيفة رح يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء علي ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد علي كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف علي ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا علي تخريج الكرخي رح لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند الشاهدين لانه لو اقر بالف درهم عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة و الاخري ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رح فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رح عليه الفين بناء علي انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الي الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها

حال

حال الاضافة الي النكرة ظاهر واما عند الاضافة الي المعرفة فمعناه انها لو احد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد علي سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انه مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهران عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال علي خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما **قوله** فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او علي الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم علي الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الي المولي لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الي المخاطب لا الي النكرة التي يتناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتي لو حملوها علي التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الي موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولي فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعني

للاديب اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ والا فالمذكور يدل علي الفساد لا الاشكال واما كونه من جهة النحو فعبارة عن وروده بملاحظة اصطلاح النحو فان الشق الاول مبني علي النعت النحوي والثاني علي ارجاع الضمير

فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب
وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني
قطع عن الوصف بحكم الايدي ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا
يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب
صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع
قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به
حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت
ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه
فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان
من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق
بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا
الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات بالمضافين و
اما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود
جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر
المفعول به هاهنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه
ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر
اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها **قوله**
وهاهنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا لو واحد منكم ففي الصورة
الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد
دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق
الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع
النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد متفرد عن الغير وفي الصورة
الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب
في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى
لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد
في الفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد
تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثلا اي عبيدي وطئته دابتك

قد يجاب عنه بان الامثلة المذكورة في هذا المقام في كتب الاصول والفروع كلها كانت بحيث يتصور فيها التخيير بني الفرع عليه ولا يضر التخلف في بعض الصور لخصوص المادة. اف

عمه

تحقيق مراد المصنف موقوف على مقدمة وهي ان العموم فرق ما بين الاباحة والتخيير بان المراد فيه احد الامرين فلا يمكن
الجمع بينهما بخلاف الاباحة وهذا معنى قوله المصنف في الآخر ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف يعني ليس للاباحة حتى يجوز
الجمع اذا عرفت هذا فا قوله ان ايا كواحد منكم ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالمرة وان
عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض اما اذا ضربوه معا فظ واما اذا ضربوه على الترتيب
فلان كل واحد من الاول وغيره لما كان عتقه معلقا بضربه وقد وجد ولا تخيير في الكلام حتى يمتنع الاجتماع كما في الصورة
الثانية لم يكن للاولية تاثير في الاولوية وعلى التقديرين يتعين عتق الكل لوجود المقتضي وهو تعليق العتق بالضرب
وانتفاء المانع وهو التخيير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في
تعيينه فتحصل الاولوية بالاولية فان ضرب واحدا فقط يعتقه وان ضرب واحدا بعد واحد يعتق الاول لان ما بعده
لم يصادف اذن المولى لان الصادر منه تخيير مانع من الجمع فلا يعطي الثاني حكم بل يصير الاول كالمنفرد وان ضربهم
معا لم يتعين واحد لانتفاء الاختيار من الضارب لكن لما وجد ضرب واحد في ضمن ضرب المجموع تعلق الحكم بواحد منهم
وللمولى خيار تعيينه ولظهور هذا لم يتعرض له المصنف فاندفع بهذا التقرير الاشكال الثاني لان الصورة لما كانت
صورة التخيير كان الضرب على الترتيب مستلزما اختيار البعض وهو الاول غاية انه خالف مقتضى التخيير في الباقي
فلا وجه لقوله ان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فينبغي الخ بل
ينبغي ان يعتق الاول في صورة الترتيب لوجود الشرط وهو اختيار البعض هو الاول ويعتق واحد غير معين في
صورة ضرب الجميع لوجود الشرط وهو ضرب واحد ولو في ضمن ضرب المجموع ولا يمكن هاهنا عتق كل كما في الاولى
لوجود التخيير المانع عن الجمع وكذا الثالث لان الاولية لا تؤثر في الاولوية هاهنا كما عرفت فعلى تقدير ضربهم معا
اياه يلزم عتق كل واحد لما عرفت من وجود المقتضي وانتفاء المانع

ملا عصمه رح

٤

او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب
اختيار البعض بل ضرب الجميع معًا او على الترتيب في ينبغي ان لا يعتق
واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد
لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كلا متفردا بالمضروبية
كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية
البعض مطلقا بل اذا ضربوه معًا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم
اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون
الخيار للمولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدًا من
عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض
اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام
لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي
للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين
واما اذا اضيفت الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك
او للجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام
في اي عبيدي ضربك او ضربته **قوله** ومنها من وتكون شرطية
او استفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوي العقول
لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا
الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو والى غير ذلك
فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل
المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول
وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من
يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرًا الى
المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد
فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع
من المسميات **قوله** يعتقهم الا واحدًا هو آخرهم ان وقع الاعتاق
على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض
هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة

وكثرة الاستعمال تقتضي مبادرة الفهم وهي
امارة الحقيقة فلا يكون غير حقيقة
دفعا للاشتراك منه

لانه عند الاجتماع ينقلب متعسّرًا **قوله** وقد مر وجههما اما
وجه قول ابي يوسف ومحمد رح فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث
جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رح فهو ان
من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث **قوله**
وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان
قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله تعالى واوتيت من كل شيء مخصوص
على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او
جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما
سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام رح
ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا
الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة
لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا
الوصف محقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك
من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل **قوله** فان دخل
الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف
الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف
كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل **قوله**
فدخل عشرة معًا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل
للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا
بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** فكل اي كل
واحد من العشرة الداخلين معًا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر
دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته
الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا **قوله** بخلاف من
دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معًا
لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد
بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من
استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد

توكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر
بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن
لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله فاستغفر لهم
وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان
فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي ان في
الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني
وقد يقال العموم ههنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول
ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظ وبينهما فرق آخر تفرد
به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن
ثابت على تقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل
محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل
المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من
بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن
الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من
عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية
وهذا ظ على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه
ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه
يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد
ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع
عليه والظاهر اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض
ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من
هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون
في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن وهو ظ **قوله**
ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه
يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر يجب قراءة جميع
ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا
بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع

مطلب في الكل الافرادي والمجموعي

بين كل الافرادي وكل المجموعي عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في نحو كل انسان حيوان وصدق الافرادي بدون المجموعي في نحو كل رجل يشبعه هذا الرغيف وصدق المجموعي بدون الافرادي في نحو كل الرجال يحمل هذا الحجر

لان عموم الكل علي سبيل الانفراد وعموم الجميع علي سبيل الاجتماع قصداً
وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة
تصحح الاستعارة **قوله** وههنا فرع آخر حاصله ان الاول هو
السابق علي جميع ماعداه وهو بهذا المعني لا يتعدد فعند اضافة
الكل اليه يجب ان يكون مجازاً للسابق علي الغير مطلقا سواء كان جميع
ماعداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي
اليه فعلي هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة
وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا
الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرع نظر
وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادي ان يستحق النفل كل واحد منهم
غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الي المتخلف
وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان
قيد عدم المسبوقية بالغير مراد ولا يصدق الا علي الاول ومما يجب
التنبه له ان اولا ههنا ظرف بمعني قبل وليس من اوصاف الداخلين
فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا
اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان
المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان
يكون مذكوراً بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلي التقادير
الثلثة اما ان يكون الداخل واحداً او متعدداً معاً او علي سبيل التعاقب
يصير تسعة فان كان الداخل واحداً فقط فله كمال النفل في الصور
الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظ واما في جميع من دخل فلان هذا
التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا
فالواحد اولي لان الجلادة في ذلك اقوي وان كان الداخل متعدداً فان
دخلوا معا فلا شئ لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة
كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ
جميع للاحاطة علي صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول
علي سائر الناس بخلاف كل فان عمومه علي سبيل الانفراد كما مر وان

دخلوا

دخلوا علي سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من و
كل فظ واما في الجميع فلانه يجعل مستعاراً للكل لقيام الدليل علي استحقاق
الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوي فهو بالنفل احري كذا
ذكره فخر الاسلام رح واعترض عليه بان في ذلك جمعاً بين الحقيقة والمجاز
لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادي
استحقه الاول منهم عملاً بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد منهم واجيب
بانهم ان دخلوا معا يحمل علي الحقيقة وان دخلوا فرادي او دخل واحد
فقط يحمل علي المجاز ورده صاحب الكشف والمص رح بان امتناع الجمع
بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الي الارادة دون الوقوع وههنا قد
تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة علي حقيقة الجميع واخري علي مجازه
كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع ورجل شجاع حتي يعد ممتثلاً بايهما
كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق
الجميع نفلاً واحداً بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل
فلدفع هذا الاشكال اورد المص رح كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس
في معناه الحقيقي حتي يتوقف استحقاق النفل علي صفة الاجتماع للقرينة
المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض علي الدخول
اولا علي ما ذكرنا وليس ايضا مستعاراً لمعني كل من دخل اولا حتي يستحق
كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة علي ذلك بل هو مجاز
عن السابق في الدخول واحداً كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد
كما للواحد عملاً بعموم المجاز وهذا المعني بعض معني كل من دخل اولا
لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل
واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعاراً
لبعض معني كل من دخل اولا فان قوله كل الافرادي يدل علي امرين
معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولاً
علي حدة حتي يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق
السابق النفل واحداً كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق
كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد

من المسألة الاولى ولما كانت الثانية مشبهة بها اوردها بطريق الاشكال واجاب عنه بالمنع والتسليم
تقريرا الاشكال ان ما روي انه قضى بالشفعة ونحوه عام مع انه حكاية الفعل لان القضاء فعل اللسان
وتقرير الجواب انا لا نسلم انه حكاية الفعل بل حكاية القول فان المراد بالفعل المثبت الذي لا عموم له فعل
الجوارح ولو سلم انه حكاية الفعل باعتبار تعميم لفعل اللسان والاركان فالعموم لم يستفد
من الفعل المحكي الذي كلامنا فيه بل من العرف المقارن له ولا كلام فيه اذا عرفت هذا ظهر

فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل
ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق
والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار
وصف الاجتماع وهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق
كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل
واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم
انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المفرد كال النفل
ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسألة تحرير محل النزاع على ما صرح
به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عليه السلام
بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون
عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل
العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون
الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو
في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمص
مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عليه السلام داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون
من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان
والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان
معين وغيره انما يحمل به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم
رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل
الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول
الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى
لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود
اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا
فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير
صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه
بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز
ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار

قلنا [illegible]

قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه **قوله**
مسألة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك
السؤال او الحادثة وهو تنحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع
ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما
لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها
مقررة لما سبق من كلام موجبا ومنفيا استفهاما او خبرا وبلى فانها
مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى
في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا
اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر
ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا **قوله**
حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغذيت اليوم فكذا في جواب
تغد معي يجعل كلاما مبتدأ حتى يحنث بالتغذي في ذلك اليوم ذلك الغداء
المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة
الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس
ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال
قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف
الظاهر ان فيه تخفيفا عليه **قوله** العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم
اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن
بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير
قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ
وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان
في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن
وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام
خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد
جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز
تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد

مطلب الفرق بين كلمة نعم وكلمة بلى
فانه كلمة نعم مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا
وكلمة بلى مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا
لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك
كذا اقرارا

على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه
عام والسؤال خاص أجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد
العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص
لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص
الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث
ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن
السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى
المساواة في العموم والخصوص **قوله** فصل حكم المطلق ذكر
المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق
هو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من
غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة
مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شايعة في رقبات
المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم
فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين
موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل
اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر
بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق
عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على
المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا
لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما
قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد
موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد
ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المص رح ان معنى حمل
المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره
لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما
بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور

مطلب في حمل المطلق على المقيد وعدمه

في

في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا
المعنى بعيد وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل
المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم واما اذا اتحد فاما ان يكون
منفيا ومثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق
رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا تعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام
مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة
او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي
رح وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه
او لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس
مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق
على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود
رض ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب
اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه
لمخالفته المامور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم
المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل
والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد
وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود رض فانها مشهورة بمثلها
يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي رض فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء
رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي رح انما لم يشترط
التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او
غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم
شهرين وروي صم شهرين متتابعين **قوله** لدلالة المطلق
ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف
الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد بان المطلق ساكت عن ذكر القيد
والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب
اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة
وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال

لان السؤال والاشتغال به مقدمة للتقييد ومقدمة الشيء من حيث هو مقدمة اذا اوجبت امرا فايجاب ذلك الشيء اياه بطريق الاولى

اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين **قوله** لان التقييد فان قلت الاية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الاية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا المطلوب فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس رض هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة قال عمر رض ام المرأة مبهمة في كتاب الله فابهموها اي خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة **قوله** ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجزاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بان يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو

عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص الدال على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدي هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا يسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر **قوله** المقيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة

كان الظاهر ان يقول ولا امتناع في اجتماع النص المطلق والمقيد التقديري لكن القياس لما كان سببا لحصول النص التقديري اقام مقامه

والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان
قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدله على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله**
لايقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق
على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول
جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق
اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلودل القياس على انه لا تجزئه الا
المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون
القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله** فصل حكم المشترك التامل
في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه
او معانيه ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل
واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما
اورد عقيب ذلك مسالة امتناع استعمال المشترك في معنييه و
تحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد
كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما
لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الباصرة
والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الابيض والاسود واقرأت
هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في
النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية رح في باب الوصية
ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف
صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا
ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي
رح انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل
على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده
قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون
بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره
المصنف رح وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلف في الجمع مثل العيون
فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز

جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف رح الى انه
لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه
يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه
استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان
موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على
الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه و
اللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون
موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان
استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته
فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع
من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد
به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد
وحينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك
فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون
موضوعا له بدون الاخر اي بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اي مع
قطع النظر عن انفراده عن الاخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون
موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع و
على التقديرين يثبت المدعي اما على الاول فظ واما على الثاني فلان وضع
اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك
المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال وذا انما لا يمكن الا
اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر
ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة
واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان
في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر
والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل واحد منهما
مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار
بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله

اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاقٍ واحد وذلك لان
سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتلاءً ان كان الواضع
هو الله تعالى واما لقصد الابهام او لغفلةٍ من الوضع الاول او لاختلاف
الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو
استعمل في المعنيين حقيقةً لكان كلٌ منهما نفس الموضوع له اي المعنى
الذي خُصَّ به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند
ارادة المعنى الآخر وهذا مغلطة منشأها اشتراك لفظ تخصيص الشيء
بالشيء بين قصر المخصَّص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم
انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفرداً من بين الاشياء
بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة
وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا
بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي
تعيينه لذلك المعنى وجعله منفرداً بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحدٍ
من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة
في هذا من غير استعماله في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل
فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا
يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة و
المجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد
به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو
نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في
اطلاقٍ واحدٍ وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واُورِدَ عليه
انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس
المراد ومثل هذا ليس جمعاً بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع
اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان
ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس
ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان

كان

كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلاً من المعنيين فقد تم الاعتراض
وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة و
المجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين
او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا
تحت معنى ثالث هو المرادُ والمناطُ واستعماله في المعنيين على هذا
الوجه بطريق المجاز لا يُتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة
فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع
له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على
انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه
ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون
باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد
عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى
مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين
باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل
فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجيء ان اطلاق اسم
البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص
بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء و
الارض فانه لا قائل بصحته على انه ح يعود الاعتراض السابق على ما
نقل عن المصنف قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب
الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدي به اذ لا ايجاب
اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرأ والقرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام و
عدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم
اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة
في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيداً والامير قد خلع عليه فاخدموه
وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه
من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم

فأتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه **قوله** ولما بينوا يعني انه ذكروا اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملئكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك **قوله** وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وبتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي او المجازي **قوله** اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلف وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظ فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض و بالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس و القمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر **قوله** ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع ان

حقيقة في وضع الرأس

محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من انه لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا تسمعون **قوله** التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين و قيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه

حتى لو صدر استعمال لفظ الارض للسماء عن قصد وتعمد لا لغلط يكون وضعا جديدا صرح به صاحب الكشف فالمراد بالاستعمال الصحيح هو الذي لا يجري على اللسان بلا قصد

حسام زاده

للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي و الا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا بمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية

ماخوذ

ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة و الا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظ والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا

يوردان لتمثيل المجاز الاول بان لا يراد بهما ان الاهل مضمر والكاف زائد في النظم بل يراد ان القرية استعملت في الاهل مجازا وكذلك كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة على الاصل او النقصان عنه حسام زاده رح

ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة
فخر الاسلام رح لاعتبار ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من
جمع بين الامرين **قوله** واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو
ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان
تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول
فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول
والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى
الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم
المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة و
الذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع
وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف
المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي
فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى
الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول
حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء
مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته و
مجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا او غير موضوع له باعتباره
وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي
ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض
الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي و
اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طارء عليه حتى لا يقال
منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة
لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ
على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد
المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز
من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني
فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة

في اقسام المنقول

في

في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة
مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة
حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا
في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة
باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة
سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى
المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول
اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما
يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه
المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى
الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف
العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على
افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع
علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو
ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين
للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد
فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه
العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان
المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك
وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي
ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة
الاطلاق على المعنى الاول ولا لصحة الاطلاق على المعنى الثاني بل لاولوية
هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع
لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود
معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم
صحة الاطلاق حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى
عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح رح

في وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز
يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست
الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف
المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر
المراد منه بنفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا و
احترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ
او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد
في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح
ومثل المشكل والمجمل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة
بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد
الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين
الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا
في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند
علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ
استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه
الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات و
النفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول
النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال
المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم
كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو
لقصد الانتقال منه الى ملزومه وهم لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة
في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال
آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى
الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة
والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا

اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر و
بالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد
ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير
معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد
والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية
قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها
بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة و
الكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه
لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا
نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي
للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير
ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في
غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته
لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا
من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان
الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا
لارادة غير الموضوع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد
ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان
في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المص رح
الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد
وهذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز
الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في
التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها
الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم بملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو

ابنت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا
له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات و
بالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده مع ان
الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات
وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في
نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد
جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل
عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع
البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع واحترز عن الفاعل
في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايض فاعل في اللفظ ولو
اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم
بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد
مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في
الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار
الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عن ما يكون الفعل له عند المتكلم في
الظ فيشمل نحو ضُرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة
عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور
فيدخل في تعريف المجاز مثل أُفعِمَ السيل على لفظ المبني للمفعول لان
فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو
صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل
فيهما منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظ لا الى غيره فلا يحتاج
الى قيد التاويل ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الخريف
البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظ ولا بمجاز لان الغير لا بد ان يكون من
ملابسات الفعل **قوله** فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من

في علاقات المجاز

العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة
فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه
ابن الحاجب رح في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه

والمجاورة

والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او
الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال
وغير ذلك والمصرح في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة
والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي
اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا
فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي
فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك
الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان
حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال
في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد
الذهن فهو المقابلة او منضما الى الخارج وح ان كان احدهما جزء
الآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو
الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بكون احدهما حاصلا في الآخر
وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له
وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم
عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة
للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا
له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في
اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث **قوله** اذا اطلقت لفظا
على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث
يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد
يختص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال الكل من زيد
وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل
على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ
فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان
اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى
المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة

وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما
حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له
فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا
امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظ ولا يمتنع حصوله له في حال
الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل
قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا
وخمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز
وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير
اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه
خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي
للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح
بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام
ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام
على ما نقل عن المص رح ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول اليه ان كان في
الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى
ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال
تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على
ان تكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة
الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو
مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون
مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل
وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب
باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف
وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول
الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان
الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما

يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان
لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان
حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي
يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع
لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه
اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث
وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل
الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه
ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول
المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول
الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي
بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل
في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب
المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين
الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع
الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة
كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع
دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم
في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا
فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة
الخمر للمسمى بالفعل اصلا **قوله** فلا بد ان تريد معنى لازما لان
مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي
بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم
بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه
لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل
الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات
باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي

و التحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر هو اللزوم
الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل
الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح وتهكم
كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى
او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك **قوله**
او خارجا عنه معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل
على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافِ كون احدهما
جزءا للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما
وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء **قوله** او يكون صفة اي اللازم
صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم و
هذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات
متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين
جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى
غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات
بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون
استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق
الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد
تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما
جزءا للآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون
باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية
قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعني
المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما
فان قلت فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل
رأيت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم
اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع
وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد
الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي

لم يرد به الطلاقة عليها من حيث خصوصها والا لم يحتمل كونه من اطلاق المقيد على المطلق او يكون من اطلاق المقيد على المقيد بقيد آخر بل المراد انك اذا قلت مثلا رأيت مشفرا فيما اذا رأيت شفة انسان فيحتمل ان يكون من باب الاستعارة وهو ظ ويحتمل ان يكون من اطلاق المقيد على المطلق بان يجرده عن قيد كونه شفة بعير ويكون المراد منه مفهوم الشفة مطلقا وتكون الخصوصية مستفادة من قرينة خارجية على قياس قولك رأيت رجلا فيما اذا رأيت زيدا فانك لا تريد به خصوصية زيد مثلا وقد يقال شفة الانسان وان كان مقيدا من جهة لكنه مطلق من قيد الغلظ الذي كان في المعنى الحقيقي للمشفر وبهذا الاعتبار جعل من اطلاق المقيد على المطلق
حسن چلبي رح

ما ذكره الشارح رح انما يصح اذا كان المص رح بصدد تقسيم العلاقة لا بصدد تقسيم المجاز والا فالعلاقة التي اعتبرت في الاستعارة هي الغلظ وفي المجاز المرسل الكلية والجزئية ولا شك ان التغاير بين هاتين العلاقتين مثلا بالذات لا بالاعتبار
حسن چلبي رح

تقرير السؤال ان ما ذكره يقتضي ان يكون اللازم في مثل ما رأيت في الحمام اسدا هو الرجل الشجاع مع انه ليس بوصف للاسد الحقيقي وتقرير جوابه ان اللازم ليس الرجل الشجاع بل الشجاع فقط وهو وصف للاسد وانما اطلق على الرجل باعتبار انه فرد من الشجاع فتوجه البحث بان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان المذكور في السؤال لزم ما ذكر فيه وان كان المذكور في الجواب لزم امران الاول ان لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه لان المشبه بالاسد هو الرجل الشجاع لا الشجاع مطلقا الثاني ان لا يصح ما ذكر ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل للشجاع في الجملة وجوابه ان اللفظ لم يستعمل في اللازم وهو الشجاع من حيث انه لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة وهو الرجل الشجاع وان فهم اللازم من اللفظ المستعمل لكونه حقيقة مشتركة ظاهرة في المعنى الحقيقي فمعنى ذكر اللازم وارادة الملزوم ارادة فرد من افراده وهذا معنى ما قال في حواشي شرح المختصر ان الصفة المشتركة يجب ان تكون ظاهرة في المعنى الموضوع له لينتقل الذهن منه اليها فيفهم المعنى الآخر اعني غير الموضوع له باعتبار ثبوت تلك الصفة له ولا يخفى ان مجرد ثبوتها له لا يوجب الفهم لكونها مشتركة بل لا بد من قرينة خصوص مثلا اذا اطلقنا الاسد ينتقل منه الى الشجاع لكن لا يفهم منه الانسان الشجاع الا بقرينة مثل في الحمام فاذا كان المستعمل فيه الرجل الشجاع لم يلزم الامران المذكوران
ملا حسن رح

استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظ انه
ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من
الانسان والاسد وغيرهما فظ انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه
هو الانسان الشجاع خاصة فحي لايكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به
على المشبه وايض لايصح ان المعنى الحقيقي لايحصل للمعنى المجازي اصلا
ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه
المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** واذا عرفت تريد ان بعض
انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من
جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم و
قد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك
فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من
جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل واحد
منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر
مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل
من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل
من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل
متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها
ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج
الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة
مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان
من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لايطلق عليه
مجازا كما سيجيء والكل اصل يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى
انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا
معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لاينافي كون
فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في
الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما منع في صدر الكتاب من ان المراد تعريف
الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا علي فهم الكل

لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما
على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون
تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل
عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة
الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع
الذي يكون اليد او الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل
كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل
قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله
هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا
بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف
كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى
استلزام الجزء الكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان
بدون الرأس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم
هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المص رح انا لا نريد بالمستلزم و
اللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون
بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية
لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد
بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى
اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم
ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل
يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح الحكماء نظر
فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على
ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج
الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم
منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على
الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم

بتمامه وتعليل لاستلزام الجزء الكل بقوله فان الانسان لا يوجد بدونهما

ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد
قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء
اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض
في الجوهر والصورة في المادة فاشار المص رح الى انا لا نعني بالحال والمحل
هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض
في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة
في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء
اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في
الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة
بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين
او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في
المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز
سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا
او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية اشارة
الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال
صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع
فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في
معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف
شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة
وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك
الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة يثبت الهبة ليتفرع عليها احكام الهبة
لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب
الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت
نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان
المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ
العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله**
الى غير ذلك اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر

بان قال لامرأته حررتك واعتقتك وانت حرة ناوي الطلاق فان المحل صالح لحقيقة الوصف بالحرية
بان يخبر بها عن حريتها مثلا فيحتاج الى النية ليتعين المجاز كذا في الكشف لا يقال هذا صحيح في حرة وحررتك
لا في معتوق واعتقتك لانا نقول معنى معتوق واعتقتك مثبت القوة الشرعية والاخبار عن هذا
الثبوت متحقق في الاحرار والتوهم انما نشأ من تصور ازالة الملك وهي ليست المعنى الحقيقي للاعتاق

وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح و
التزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئًا عن الضم والاتحاد
بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه
الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب **قوله** ولا يجب اي لا يجب
في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية
الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك
المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما
على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية
المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرًا
في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن
الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه
وهذا المعنى مما لا يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه
نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون
هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد
في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في
اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب
بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون
سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب
الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا
الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى
ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار
تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك
الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فتصير
بمنزلة هبة عين في يد الموهوب منه فتوجب الملك بنفسها
واعلم ان ماذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون
احدهما سببا للاخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام رحمه الله
من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح

كالهبة والبيع

بان

بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة
قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا
كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة
الغائية وانما وضع المسألة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا
العبد او اشتريته يعتق النصف الاخر في فصل الملك ايض لان الاجتماع
صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة
اليه **قوله** وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في
معنى ان اتصف بكوني مالكا ومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه
من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف
كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف
كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل هو حقيقة وقيل ان كان
الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز
واما ما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب
فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف
الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا
لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء
حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو
استفتى المفتي يفتيه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي
يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز
المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب اذا
كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه
قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في
الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من ان
الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية
والسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب
على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي
مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض

لانه ازالة ملك الرقبة سببا لازالة ملك النفع فعلم ان الاعتاق وهو اثبات القوة ليس بسبب لازالة الملك فلا يكون السببية بين الحقيقي والمجازي

في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة **قوله** لانها اي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود و الحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق مبني عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية و الشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرع عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاآت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجيء في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد

من

البعض

من الفقهاء فكون اللفظ منقولا الى ازالة الملك مما لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بماخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليه نقل شرعي **قوله** يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتامل وتمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك **قوله** لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتامل **قوله** فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا و للخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع الطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كالطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه **قوله**

مطلب في الفرق بين التشبيه والتشابه

فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرًا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدًا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعًا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرًا بعشرة ليعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعًا صحيحًا يحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعًا فاسدًا عملاً بالحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرًا بكذا العمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالًا والا فعدم الصحة لازم قطعًا **قوله** ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة تريدان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببًا لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا يحتمل الملك في النكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببًا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازًا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة

والبيع

والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري في طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينًا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعًا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتًا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببًا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدًا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثًا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا تعلق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف رح واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتًا فانه يثبت في باب النكاح مقصودًا وفي ملك اليمين تبعًا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازًا اثبتنا به ملك المتعة قصدًا لا تبعًا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلًا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رح **قوله** واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم

في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان
اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل
اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو
لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة
لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن
للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع
الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح
لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي
وذهب المصنف الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة
وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به
كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها
لانسان طويل قلنا العلة الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان
في اعاليها وطراوة وتمايل فيها **قوله** مسئلة الخلاف في ان
المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح
المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى
يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى
يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل هذا
ابني لعبده معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان
اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة
المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله**
فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا
ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام رح فلا يقع الخلاف
الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع
الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية
وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل
واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية

بلا

بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم
ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة
والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني
مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على
التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به
وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظ
اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذاك في حكمه او
في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل
وتوضيح للمقصود ففي التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل
عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ
واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل
من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام رح وهو
قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود
بدونه وهو ان جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته و
ظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر **قوله** لهما
المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار
الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة و
المجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي
هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في
استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم فلابد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال
منه واجاب بان الانتقال يتوقف على فهم لا على ارادة والفهم انما
يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه
وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي
في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى **قوله** لان الاصل
وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء و
اما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة

اي اذا اريق عقيب اليمين بلا تراخ لا يدل عليه الفاء فلذا قال المصنف
في شرح الوقاية فان لم يذكر اليوم فالبر انما يجب عليه اذا فرغ من
الكلام لكن موسعا اي بحيث يسع وقت الفراغ منه لشرب الماء
فلو لم يسع بان صب الماء عقيب اليمين بلا تراخ لا تنعقد اليمين
للشارح

كما اذا حلف ليقتلن فلانًا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة
حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبًا قلنا ابتداء اليمين في
الكوز انعقدت على الممكن في الظ وعند الاراقة ما بقي ذلك ممكنا فلا يبقى
اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسألة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين
قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظ ولم ينعقد
اليمين على ماء يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى
في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون
الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا شربن الماء الذي في الكوز
ان خلقه الله تعالى فيه كما يقدر لا قتلن الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء
الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط
يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال **قوله**
فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة
عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنًا من القائل علم ان المراد
لازمه اي لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة
حيث اطلق الابن على من ليس با بن لاشتراكهما في لازم مشهور هو العتق
من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من
اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي اذ ذاك
متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فيثبت البنوة
والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودًا الا ان المصنف
عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون
مسببًا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر **قوله** فيجعل اقرارًا
جواب سؤال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه
ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكته
اقرار لا انشاء وهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان
جعل مجازا لاقرار الحرية فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل
ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب
فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما

هو

هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته
كان صحيحًا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب
انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء
وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق
ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا
عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة
في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين
انه اراد الاخوة ابا وامًا قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان
السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون
مجازًا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل
فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي
قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد
ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في
ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة
بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان
قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين
المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة
الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه
الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه
بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع
للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح
يجري على لسانه عبدي حر يعتق **قوله** فان الاستعارة تقع اولا
في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز
لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد
اسدًا اي ستعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد
على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل
في غير ما وضع فان جعل الرجل الشجاع اسدًا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له

بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة
في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك
الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا
القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون
استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان
الاستعارة في الاعلام فيبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه
في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف و
العلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية
اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود
في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك
الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره
المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى يستعار
اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة
فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة
الهيكل المخصوص بالانسان للاسد الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على
معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا
للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف
لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق
ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به
فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته
والا فلا **قوله** فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد
اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي
زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل
الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة
بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون
مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين
على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل

اجماع

اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب
ابي يوسف ومحمد رح ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون
المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان
مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق
للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق
وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند **قوله**
اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميلا
الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به
وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده
قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة
المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة
عن ارادته امران متدافعان **قوله** فهذا عين مذهبهما فيه
بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما
عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر **قوله** ويجب ان يعلم ان
الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان
قد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمي من باب الاستعارة
بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان
نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من
ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين
الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسدا يرمي بان الاول يشتمل
على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان
الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم
بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا
او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن
الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمي فانه وان
اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو
الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق

بين ما اذا كان الخبر جامدًا و ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على
قلب الحقايق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني
فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض
بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال بط سواء قصد اولم
يقصد فلابد من التاويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر
مستحيل قصدا مثل رمي اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه
لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في
الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه
ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال بط
قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق
في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال
ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق اولم
يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من
الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته
يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وانا اطلعك على حقيقة الحال
بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم
انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه
صالحا لان يراد المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما
في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في
مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ وغير
ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى
باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه
لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال
بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي
شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا
ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن

في منع قلب الحقائق

بالمشتق

بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على
تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول
يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة
بتفسير الجمهور ايض لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع
لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد
علي اي مجترئ صائل والطير اغربة عليه اي باكية وقد لخصنا ذلك في
شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حيث ملكته كالابن فترك
المشبه واطلق عليه اسم المشبه به **قوله** مسئلة المجاز المقترن بشيء
من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح
له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما
اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح
انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير
تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان
عموم اللفظ انما هو لما يلتحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل
حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم
تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز
ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز ويكون المجاز مانعا ونقل عن
بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره
في المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد
فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم
في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فمم لجواز ان يعدل
الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء
المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز ويختار ايهما شاء بل في طريق
المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة
بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز
واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال
المجاز ضرورة وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل

في المجاز العام

اي ان المؤثر ليس المجموع وليس العموم جزء المؤثر

بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم يوجد في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايمه بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر قوله

مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظ واما اذا لم تشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل

ان

حقيقة والآخر مجازا ام لا فان كان الثاني فليس مما نحن فيه وان كان الاول فلا بد من توجه الذهن الى احدهما حقيقة والى الآخر مجازا وكل منهما قضية والذهن لا يتوجه اصالة في حالة واحدة الى حكمين باتفاق العقلاء انما المختلف فيه توجه الذهن الى تصورين حسن چلبي

ان نقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذاك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقي الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد

يَلْبسه كلّ منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر والكلّ ضعيف
امّا الاوّل فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين
المعنيين وانّما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايض
مثل رأيت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز
ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلاً عن ارادته مع المتبوع
وامّا الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند
اطلاق اللفظ من غير تصوّر استقراره وحلوله في المعنى وامّا الثالث
فلانا لا نم انّ ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع
له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كلّ منهما داخلا تحت المراد وامّا
الرابع فلانّ استغناء الحقيقة عن القرينة معناه انّ المعنى الحقيقي
يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايض
وان اريد انّ المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
فينافي الحقيقة فقد عرفت انّ محلّ النزاع انّما هو ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معًا والمشروط بالقرينة المانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي
اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فانّ ذلك عين النزاع فان
قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له فيكون الموضوع له مرادًا وغير مراد هذا محال قلنا
الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس
بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد وامّا الخامس فلانه ان كان
اثباتا للحكم بطريق القياس فبطل لانّ الامتناع في المقيس عليه مبني
على انّ استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية
محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كلّ واحد منهما
بتمامه محال عقلاً فمن اين يلزم من استحالة اطلاق اللفظ وارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معًا وان كان توضيحًا وتمثيلاً للمعقول
بالمحسوس فلا بدّ من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة
ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انّا لا نجعل اللفظ عند ارادة

المعنيين

يعني انّ الحمل على المسّ باليد وتجويز تيمّم الجنب بدليل آخر مخالف لاجماعهم على هذا المجموع المركّب من القول بالوطئ
وحلّ تيمّم الجنب والقول بالمسّ وعدم حلّه وهو يسمّى بعدم القائل بالفصل ويطلق عليه الاجماع المركّب
وتقرير الجواب انه ستعرف في مباحث الاجماع انّ مثل ما ذكر انّما يكون مخالفة للاجماع ومردودا
اذا رفع امرًا متفقا عليه وههنا ليس كذلك اذ علم القول بانّ المراد المسّ مع جواز التيمّم ليس
قولا بالعدم لتمتنع مخالفته

المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملاً في المجموع
الذي هو غير الموضوع له **قوله** فلا يستحقّ اورد في المتن من
فروع الاصل المذكور ثلثة لانه امّا ان يتحقّق ارادة المجاز فتمتنع
ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطؤ
مجازا بالاجماع حتى حلّ للجنب التيمّم فلا يراد المسّ باليد فان قيل لا اجماع
مع مخالفة ابن مسعود رض فعنده المراد بها المسّ باليد ولا صحّة لتيمّم
الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمّة الاربعة وفيه
بحث لانّ منهم من حملها على المسّ باليد وجوّز تيمّم الجنب بدليل آخر لا يقال
هو مخالف لاجماع الصحابة رض على انّ المراد الوطؤ ويحلّ تيمّم الجنب او المسّ
باليد ولا يحلّ ذلك لانا نقول لا نم انّ مثل ذلك مخالفة للاجماع وانّما تكون
لو رفع امرًا متفقا عليه وامّا ان تتحقّق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز
وذلك امّا في مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات
بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانّما يجب الحدّ في السكر منها بدليل
آخر من اجماع او سنّة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق
المسّ الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم
في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقّف على القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلّم فخارج عن المبحث
وامّا في نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشيء وله معتَق ومعتِق معتَق
يستحقّ الاوّل لانّ مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لانّ اضافة
المشتقّ يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلاً
مكتوب زيد ما يختصّ به باعتبار مكتوبيّته له مجاز في معتق معتقه
لوجود الملابسة وكون زيد سببًا لعتقه في الجملة وامّا لفظ المولى
فحقيقته المعتق سواء اعتقه حرّ الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق
المعتق على ما يتوهّم من ظاهر عبارة المصنّف وانّما سمّي المعتق الاوّل
اسفل لانه اصل والفروع اعالي الاصول كاغصان الشجرة **قوله**
وكذا اذا اوصى بريد انّ لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة

القول بانه لا يجوز ان السكر لا يستلزم ...

في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله
ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما
وهو احد قولي ابي حنيفة رح وان كانت له اناث خاصة فلا شئ لهن
وان كان له ابناء وبنوا ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة
رح عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء
عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية
مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق
الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق
لان الاولاد لا تطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل
فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنوا ابناء
ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح كما هو رواية
القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول
الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن
الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على
الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني
هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما
هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء
والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا
في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف
الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون
حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها **قوله**
والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشئ في الشئ ان يجعل الثاني
ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت و
المعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار
بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم
في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين
في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج

باقي

باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته
كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف
يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه
الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم
في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في
المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه
لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول
ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم
سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم
يحنث ذكره قاضيخان رح لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن
لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول **قوله**
يراد به اي بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة
وهو ان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها لان
السكنى قد تكون حقيقة وهو ظ وقد يكون دلالة بان تكون الدار
ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار تكون ملكا
لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام
دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن
ذكر شمس الائمة رح انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة
بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة
مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت
يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد
وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه
اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره
وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون
الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع
ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له

فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد
الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل
اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر
في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا
ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق
الآن جزءا من اليوم فتتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك
بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في
مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد
واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من
المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قال في مثل انت طالق
يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع
الصغير وايمان الهداية قلت هو من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب
لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا
مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به
الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر
باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير
ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس و
الركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه فجعل كالعين
الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى
فلا يتحقق بتجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق
به كذلك هو الظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه
بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو
ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى
يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم
فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك
وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل

قصدية

قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف
المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه
وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل
سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه
لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق
الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت
مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت
وبالعكس مثل انت طالق يوم يصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس
قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع
مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في
حمل اليوم في الاول على بياض النهار وتعلم الحكم في غيره بدليل العقل
وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة
كما اذا قال انت طالق حين يصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل
كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد
مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد
كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا
ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد
كون الشخص مطلقا ومعتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة و
في التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما
او يومين او اكثر ثم ينعقد فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في
الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس
مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين
وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك
اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل
قوله لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل
الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها
واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس

دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رح واما حقيقة اكل
الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها
قوله لله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام رح غير منون للعلمية
والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين
والمسألة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر
مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي
النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق وفي الاخيرين
خلاف واليهما الاشارة في اول هذه المسألة بقوله ونوى اليمين اي مع
نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رح الخامس
يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان
فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب
الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة
في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين
فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام
نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتأخر يعني
لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح
يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايض كترك الصوم مثلا لان ايجاب
الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اي شرع تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي عليه الصلوة والسلام مارية او العسل
على نفسه يمينا فعلى تقرير المص رح الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه
ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي لزومه الثابت به لان موجب النذر
لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه
فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على
لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم
مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايض تدل على جزء المعنى
ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم
قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ ح مجاز وقد يكون من حيث انه

جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت
المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل
ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع فيه وفيه نظر
لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي معًا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك
والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص رح في تحرير
البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي
معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعًا بين
الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا **قوله** ويمكن ان يقال
في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال على مسالة امتناع الجمع بين
الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع
بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما
اذا نواهما جميعًا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معًا و
لا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس
الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المجازي قلت فلا يمتنع
الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته
ولا تاثيرها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المص رح على
سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين الاول
انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة
فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك
المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا
يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف
شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع
الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة رح ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله
كما في قول ابن عباس رض دخل آدم الجنة فلله ما غربت شمس حتى خرج وكلمة
على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل
عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل نيته ولا يكون جمعًا

وحاصل النظر الذي ذكره بقوله وفيه نظر لما سبق غير مرة الى ان المصرح تعرض لنفي كون اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه ويجاب بان
مراده على ما صرح به ان فهم المعنى المجازي ليس من حيث انه مراد بل من حيث انه جزء او لازم للمراد والمتنازع فيه كونه مرادًا كالحقيقي و
لا يلزم من فهم كون اللفظ مستعملا فيه حتى يكون معنى مجازيا كما حمل عليه عبارة المص في الاشكال فحمل قوله لا يكون مجازا وانما المجاز
الى على معنى لا يكون استعمالا في المعنى المجازي وانما المعتبر في المجاز ارادته وبالجملة ان الممتنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد اذ
ثبت اليمين ضرورة والثابت ضرورة لا يراد بالصيغة وهذا كالهبة بشرط العوض هبة صيغة يراعي شرائطها وبيع معنى تراعي
احكامه فمنشا الارادة اللزوم العقلي لا الصيغة نفسها فكان هذا ليس المتنازع فيه المحذور في امتناع جمع المراد من الحقيقي و
المجازي ولذا وقع في عبارة الهداية هكذا نوى ان يكون نذرا ويمينا فالمنوي هو كون هذا اللفظ نذرا ويمينا لا ان ينوي
باللفظ ويراد معناه ويكون كل منهما معنى اللفظ استعمل فيهما وكون اللفظ نذرا ويمينا لا ينحصر في كون اللفظ مستعملا فيهما مرادًا
كل منهما من اللفظ اذ يحصل ذلك بكون اللفظ مستعملا في معنى النذر فقط فيكون اللفظ نذرا بصيغته ويثبت اليمين بوجه من غير
استناد ارادته الى اللفظ وكان ابو يوسف رح يزعم توقفه عليه وهو مقتضى الجمع بين الحقيقة والمجاز فان قلت تحريم المباح لا يكون
يمينا بدون القصد والارادة فيلزم كونه مرادًا باللفظ فيلزم الجمع المحذور ولا يندفع بما حققته قلت بل يكفي في ذلك القصد الى
كون اللفظ يمينا وتحريما للمباح وان لم يكن اللفظ مستعملا في تحريم المباح مرادًا به ذلك حسام زاده رح

قوله فانه لا يندفع بهذا المقال فيه بحث لان المصرح قرر الاشكال بالترديد فيجوز ان يكون الجواب اختيارًا للشق الثاني ومنعًا
للجمع في الارادة نعم لو اقتصر على الشق الاول لم يكن للجواب جوابا عنه ويمكن ان يتكلف ويقال لا شك ان المقصود ابطال ما قيل
في الجواب السابق من ان اليمين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتاكيد ارادة الشق الاول كانه قيل ليس اليمين الا موجب
الكلام والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتعين ان يكون موجبه كما صرحت به فوجب ان تنعقد اليمين بلا نية حسن چلبي رح

قوله والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين كلاهما اختيار للشق الاول تقرير الاول ان استعمال هذه الصيغة
غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم تثبت بلا نية وتقرير الثاني ان ما هو المعنى المجازي لا يتوقف على
الارادة وما هو الموقوف على الارادة ليس معنى مجازيا فان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شري القريب فان
الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ملا خسرو رح

بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين **قوله** مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول **قوله** او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال **قوله** بخو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعيرت للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله** كقوله تعالى واستفزز اي استزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الامر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب **قوله** فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا

لانه من الفواكه

باعتبار

قوله والمراد بالنية قصد الاطاعة الخ فيه بحث لان اهل الحديث صرحوا بان النية في الحديث محمولة على المعنى اللغوي ليتأتى تطبيقه لما بعده وتقسيمه الى من كانت هجرته الى الله ورسوله والى دنيا يصيبها او امرأة ينكحها فانه تفصيل للمجمل السابق ح

باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما للدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من تعيين فلذا خالف به غيره وذكر بلفظ الكاف **قوله** الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه الصلوة والسلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية

عليها الثواب دون المنهيات المترتبة عليها العقاب وايضا اذا حمل النية على هذا المعنى لم يتأت تطبيقه لما بعده وتقسيمه الى من كانت هجرته الى الله ورسوله والى دنيا يصيبها والى امرأة يتزوجها فانه تفصيل للمجمل السابق فالصواب ان يفسر النية بتوجه القلب نحو ايجاد الفعل وتركه موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضرر حالا او مآلا ويمكن ان يجاب بان التفسير المذكور بناء على حمل الاعمال على العبادات كما اختاره البعض وحاصل التقسيم من وجد له النية حصل له الثواب ومن لا فلا واما قوله فيما سيأتي والاثم في الاعمال المحرمة فبيان تقسيم الحكم الاخروي مطلقا لا اشارة الى عموم الاعمال

وحمله ابو حنيفة رح على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية
وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية
فلو اريد الصحة ايض يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على
الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف
الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على
الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود
منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة
يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المص رح وفيه نظر
اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون
النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه
وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين
جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا للمعاينة
واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رح على
ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز
اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك
الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب
فيخصص عنده ايض بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته
الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء
الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب
اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض
هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال
المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان
يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه
فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان
والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فان ارادة النوعين
لا تكون من عموم المشترك في شيء واجاب المص رح عن ذلك بانا لا نعني
بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال

بالنيات

بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع
الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد
ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة
هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة
اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا
على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد
انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سببه معناه الحقيقي ومسببه ومحله
وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس
بحقيقة العمل ليس هو الثواب والصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه
او نحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من
افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى
الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر او لم يوضع
قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ
قوله ونحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما
يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كان الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى
الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة
الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف
عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع
وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل
اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لا تكاد تشرب الا
بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض
او لم يخض **قوله** وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة
مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا كالدابة او خاصا كالفاعل او
شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ
قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة
مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في
المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله

فان الخصومة جواب بطريق الدفع فان اعتبر جوابا
مقيدا بانه على طريق الدفع فهو مقيد استعمل في مطلق
الجواب وان اعتبر انه جواب ودفع اعني انه عبارة
عن مجموع الامرين فهو كل استعمل في الجزء وهو
مطلق الجواب

اشارة الى مذهب ابي حنيفة بجواز اقراره مطلقا

في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عندما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي وغير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب **قوله** واما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في هذا التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسالة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى **قوله** او معروفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصغر المجهولة النسب ايض لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر

المفهوم من مقابلة الاكبر

على

على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط **قوله** بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايض والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شري ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بيننا **قوله** واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر نسبها منه وفي حق المقر متعذر ايض في حكم التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر بهذا العذر الذي بيناه اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو بط لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايض بط لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته

اي التحريم الذي هو لازم له

وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف
لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت
بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقي في
حق المقر فقط ما اورده المصنف من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل
تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان
دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم
ايضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده
وانما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج عن قوله
وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد
سكت عنه فخر الاسلام رح احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله ايض مشعر
بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايض كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول
بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايض كما تعذر مطلقا **قوله**
والعرف يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث
انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع و
قد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ
الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه
بنتي اذا اريد انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد
به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ
اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ
على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام
اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وبتبعيته
فان قيل هذه ايض دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث
هو كذلك ليتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع
النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف
على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا
هو اختيار المصنف والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام
لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا

ووضعها

وتوضيحا **قوله** فربما يكون لفظ الحقيقة ركيكا قابل العذب
بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه الا انه لامشاحة
في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه
يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيجب
ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل
قوله واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة و
المطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز
ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايض وقد افرده بالذكر **قوله**
او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايض من الداعي المعنوي
والعطف على اختصاص لفظه لاينافي ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان
هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح
الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في
مطابقة تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى
الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء
ولاخفاء في انه لايمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها
في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات
العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح و
الخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة
في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا
لاحاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه
المصنف وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس
والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة
على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد
باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة
لفظه الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس
والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار
منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له

قوله على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى الخ قلت نختار الشق الثاني كما يدل عليه قول المصنف ويكون اشهر المحسوسات المتضمنة بالمعنى
المط من الاستعارة فان المط من الاستعارة ليس الا اثبات المعنى الجامع للمستعار له على ابلغ وجه ولا يلزم من كون المجاز اوضح دلالة
عليه ان يكون هو المعنى المجازي فان اللفظ يستعمل مجازا في معنى ويكون المط منه معنى آخر ويكون دلالة ذلك المجاز على ذلك المعنى الآخر
اوضح من دلالة اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى المجازي وليس الاستبعاد ببعيد فان الظ في بادي الراي ان يكون اللفظ
الموضوع لمعنى اوضح دلالة عليه وعلى احواله المطلوبة فيه من لفظ آخر مستعمل فيه مجازا واما التقييد بكون المشبه معقولا والمشبه به
محسوسا فلان هذا القال اظهر دلالة على المقصود حيث ابرز المعقول في صورة المحسوس
سيدي

الجواب عن الاعتراض الاول ان هذا يدل على ان الوضوح والخفاء يتحققان في المجازات ولا يدل على ان المجازات اوضح من الحقيقة
فجاز ان يكون الوضوح والخفاء بين المجازات وجاز ان يكون بينها وبين الحقايق فبين المص ذلك والغرض هو الاشارة الى رد
ما يقال ان ذكر الحقيقة في فن البيان بطريق التقابل كذكر مباحث العدم في الكلام فبيانه واقع في محل الحاجة ولا يخفى ان
عدم الاحتياج ثم بالنظر الى تعريف البيان والاحتياج ههنا لكونه سببا للعدول من الحقيقة الى المجاز وعن الاعتراض الثاني
انا نختار الاول ولا نم ان دلالة اللفظ على الموضوع له اوضح وقد ذكر لاوضحية المجاز ثلثة اوجه ولاخفاء في ان دلالة لفظ
الشمس على الحجة الواضحة اوضح من الحجة لان الحجة الواضحة حجة بطريق الحقيقة
تمت

مطلب الاستعارة في الحروف

وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة
المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسًا
والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة
في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم
بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة
بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم
يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا
على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه و
الصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها
ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان
الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل يجري في الحروف ايضا
فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف ويجري فيه الاستعارة ثم بتبعية
ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير
معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي
للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت
اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف
راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب
شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب
العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة
على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية
والغرضية وبتبعيتها في اللام فصارت اللام بواسطة استعارتها
لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا
واضح الا ان المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار
اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب الاعم من
ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار
لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون

ظاهر كلامه يدل على ان التعليل مستعار لمفهوم التعقيب وليس كذلك اذ لا مشاركة بين المعنى الحقيقي
والمجازي بل يكون المعنى المجازي ح عارضا للمعنى الحقيقي وغيره ولا تشبيه هناك اصلا فلا يكون استعارة
بل مجازا مرسلا بل التحقيق ان المستعار له هو تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة
والمستعار منه هو التعليل ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من المعروض
وهو التعليل الى العارض المشهور اتصافه به وهو التعقيب المطلق ثم ينتقل من هذا
العارض الى بعض معروضاته وهو المستعار له اعني تعقيب غير المعلول للعلة كما ينتقل من معنى الاسد

سبعا

سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت
للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا
فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا
معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة
علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة
استعمال الاسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو ان
ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة
فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان
هذا مبني على ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل
الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية
العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة
الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور
اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون
متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج
متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير
المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون
تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان
منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته
اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف تكلف لا حاجة اليه لان
معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل
على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب
او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول
اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية
كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لان
العلة من حيث هو علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما تقتضيه
المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض
استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة في المعلولية

لانّ العلية لانا نقول لانم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها و كثيرا ما يسمي الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة والظاهر الصحيح اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تميزها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني **قوله** الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك رح ونسب الى ابي يوسف ومحمد رح ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رح ونسب الى ابي حنيفة رح واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي رح انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامراة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن

معناه

معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كانت الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاصح نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء واذا وجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم واذا يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان تقدر في الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة وهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح

لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل
السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون
الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه
بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية على انه
يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على
السعي **قوله** واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى
ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رض بايهما نبدأ فقال
النبي عليه الصلوة والسلام ابدأوا بما بدأ الله به فهم النبي عليه الصلوة والسلام منه الترتيب وفهم النبي عليه الصلوة والسلام
ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي صلى الله عليه وسلم بما لاح له من وحي
غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل
الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر فان قلت من اين ثبت وجوب
السعي قلت من قوله عليه الصلوة والسلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد يقال لان
قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه
ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان
عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما **قوله** وزعم البعض
لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
تقع الواحدة عند ابي حنيفة رح والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني
على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة
المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا
قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل
اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال
الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا و
اما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا
على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو
ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل
التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية

عما

عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة
بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع
كان وقوعها ايض كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي
المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة
الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما
اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم
الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير
اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم
التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو
زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق
لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان
عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى
لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايض بخلاف
هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره
في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت
طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر
كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع وقريب
من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل لعرضية ان يصير
طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف
لا يسبق الموصوف وكانت العبرة لحال الوقوع اجتماعا وافتراقا
لا لحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف
الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو
عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار **قوله** وان قدم الاجزية
يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسألة

وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة رح فرقا له بين تأخير الاجزئة وتقديمها
بحيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع **قوله** بغير اذن
مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق **قوله**
فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق
متعاقبا **قوله** لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج
في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام رح لانه جعل الحكم توقف النكاح
على رضاء كل من الولي والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون
رضاهما جميعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي
النكاح فيه خلاف ابي يوسف رح وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي
بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا
ويتوقف **قوله** وبعض تلك المسائل تختلف ذكر في الجامع انه
لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما في عقدة وقبل عن الزوج فضولي
فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف
نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما
جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق
الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف
بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت
ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى
جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية
وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان
النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى
الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان
اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز
جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه
لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف
ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية
وانه بسبيل من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان

حالة

حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة
قوله بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه **قوله** فجعلتموه للقران
حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة
متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ
لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاءات
يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا **قوله** سوى ذلك
اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان
له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ويجب السعاية
ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في
مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا
لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث **قوله** لم يبق الثانية محلا
ليتوقف اي لم يبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية
عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح
التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا
لان تنكح بعد لصيرورتها حرة **قوله** ولا يعتق من الاول الا
بعض الحاصل ان عند ابي حنيفة رح يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه
السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما
يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من
الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب
السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لم يثبت
فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت **قوله**
وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع
خبر لمبتدأ او جزاء لشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينها في ذلك
التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينها في حصول مضمونها اذ بدون
الواو يحتمل الرجوع عن الاولى والاضراب واما الزيادة على ذلك
من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن
والواو لا يوجبها ولا يدل عليها **قوله** وانما يجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول

هذا حكم في مطلق العطف بالواو ولا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة **قوله** او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاءني كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسالة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهلها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة **قوله** يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنايب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان يتالم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام بالخنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك

وهو

وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير **قوله** ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الخ وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تاتي من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاهب فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهومهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ويا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف رح الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد مرتبة المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخر في الرتبة

قوله لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية
فهو بالاعتاق يصير سببًا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء
ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك
يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون
حكما للشري الا انه يصح اضافة العتق الى الشري لكونه موجبا لموجب
العتق **قوله** فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر
اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر
فانه يحتمل ان يكون ردًّا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع
بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطع
قوله وقد يدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر
والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببًا لما قبلها ولما
كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المص
لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول
الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي
هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت
عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودًا منها فتكون تلك العلة
التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان
ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد
التقوي ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله في مثل اعبد ربك فالعبادة
حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية
للاخبار بذلك وايض العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة
نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من
انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخي عن ابتداء الحكم فان
الغوث باق بعد الابشار **قوله** اد الي الفا فانت حر يعتق في الحال
بخلاف اد الي الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا
لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدًا للعامل اي
يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على

حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة
لقولنا اتيني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم
بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدًا له وشرطا وحينئذ
يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت
مود الي الفا او هي حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا الحرية في حالة
الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصر حرا
او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء
قوله يقع الاول اي في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره
الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على
آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن
الاخر **قوله** كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال
وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو
ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به
الاول اعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عطف ولا مبتدأ فلا
لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت
مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة
العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه
يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة
التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انها للطلوع التراخي
فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعًا وايض دخلت كلمة
التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايض يعم الخبر والانشاء **قوله**
كان التكلم متراخيا تقديرًا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة
فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل
للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته
او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو
كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط

بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو
الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط
وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال
قوله ولهذا قال زفر رح اي ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة الاف لانه
لا يمكن ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم تكن بل
للاعراض بل للتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على آخره
فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار
فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به
اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك
الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال
سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف
جنس المال مثل على الف درهم بل الفا ثوب حيث يلزمه الجميع **قوله**
بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط
المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع
عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني
والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور
حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت فانت طالق
واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة
وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط
المذكور بعينه قال فخر الاسلام رح انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني
مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال
الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط
ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت
الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف
على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد
له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة
عطف مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما

يحتمل

قال زفر رح ان من قال لفلان علي الف درهم لا بل الفان يلزمه ثلثة آلاف وهو القياس لان بل وضعت لتدارك الغلط في المثبت فيكون اقرارا بالالفين ورجوعا عن الاول فصح اقراره ولم يصح رجوعه لتعلق حق الغير به فلزمه المالان كما قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين فانه يقع الثلث اجماعا وكما لو قال لفلان علي الف درهم لا بل مائة دينار وكنا استحسنا وقلنا بانه يجب عليه الفان لان مثل هذا الكلام في العادات يراد به نفي الاقتصار على الالف وضم الزيادة عليه فيكون تداركا لغلط الاقتصار فكانه قال لا بل مع ذلك الالف الف آخر فهما الفان كما يقال سني ستون بل سبعون اي بزيادة عشرة على ستين بخلاف مسألة الطلاق لان تدارك الغلط انما يكون في الاخبار لانه يحتمل للصدق والكذب ولا يمكن في الانشاء لانه لا يحتمل ذلك فصار موقعا ثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح فتطلق ثلثا حتى لو قال كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين تطلق ثنتين لان الغلط يجري في الاخبار وبخلاف المسألة المستشهد بها لان التدارك بطريق الضم انما يتصور عند اتحاد الجنس لا عند اختلافه وقال ابو حنيفة وصاحباه رح فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخل الدار لان بل لما كانت لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان قصده تعليق الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول لانه يمين فلا يصح رجوعه عنه وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بغير واسطة فيثبت ما في وسعه فصار كلامه بمنزلة يمينين كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فبعد دخول الدار يقع الثلث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة قال ابن م

اعلم ان كلمة بل لا تخلو اما ان تكون مذكورة بعد موجب او منفي فان كانت مذكورة بعد موجب فلها معنيان احدهما الاعراض عن الاول لغلط او نسيان والاثبات للثاني كما يقال جاءني زيد بل عمرو معناه بل جاءني عمرو ولا يقع مثله في كلام الله تعالى الا بطريق الحكاية عن العباد كقوله تعالى قالوا اضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر والثاني ان لا يكون لابطال الاول بل على انه علم انه انقضى وقته وان الذي بعده اولى واهم بالذكر وهو قد يجري في كلام العباد يقال هو فقيه بل مجتهد وفي كلام الله تعالى كقوله تعالى بل ادارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون م خط الصادر

يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف
يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف
عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك
اي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق
مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجي عمرو ايضا بناء
على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك
دون عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها
فاذا عطفت بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا
لتحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون
ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف
الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف
الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني
زيد لكن عمرو لم يجئ اولا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر **قوله** وهي
بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد
النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث تختص لا بما
بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف
الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم ففي بل اعراض عن الاول كانه
ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل الا اخبار
واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران
احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول
واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجي زيد بكلمة بل وهو
مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم
المسكوت عنه **قوله** لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى
العاطفة ولم يغيره في المسألة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين
العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما
تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار و
الثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا

كما اذا قال له علي الف درهم وديعة والمصرح عدله عن ذلك لانه لما
صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا
قرينة علي ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد
زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله
لكن لعمرو بيان تغيير كما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتي يثبت
النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لامتراخيا لان النفي حينئذ يصير ردا
للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار **قوله** وعلي هذا
قالوا اي اذا ادعي بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام
بكر بينة فقضي القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها
لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط
وهذا معني قوله وقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء
ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلي بكر المقضي له قيمة الدار
لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له
فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه و
ثبوت الملك لزيد وانما احتيج الي اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا
ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون
اقرارا عن الغير واخبارا بان ملكه للغير فلا يصح فالحاصل ان مقارنة
الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام علي آخره بناء علي وجود المغير حتي
كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض في حق الحكم ولا حاجة
الي ما يقال من ان النفي هنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد
لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت وانه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر
عن المؤكد وان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير
فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه
لو صدقه فيه ايضا يرد الدار الي عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر
علي بطلان الدعوي والبينة والحكم **قوله** ثم تكذيب الشهود
اشارة الي الدليل علي وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه علي بكر المقضي
له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية

وتوهم صاحب الكشف ره انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه
بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الي القيد والا يلزم العبث اجاب بان النفي بل هو راجع الي الذات المقيدة دون مجرد القيد و
انما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر وانت خبير بان معني نفي القيد نفي المقيد باعتبار القيد بمعني انه لا يدل علي نفي اصله
علي الاطلاق بل ربما يدعي دلالته علي ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر ولا معني لقوله يفيد الاحتراز عن مقيد آخر سوي هذا وكون النفي راجعا الي
القيد مما يشهد به نقل ائمة العربية واستعمال الفصحاء فلا وجه لمنعه علي انا نقول من الابتداء لا نم ان قوله لا اجيزه بمائة لكنه اجيزه بمائتين يفيد نفي
فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو نفي
لقيد واثبات مقيد آخر ع

فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم
لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان
اثبات الملك لعمرو المقضي عليه لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن
لثبوت الملك لزيد علي ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه وعما معه فيكون
قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار
علي الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار علي نفسه
فيسمع ويقوم حجة عليه حتي يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات
لزيد فيضمن قيمتها **قوله** ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد
ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاء في زيد لكن عمرو
وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاء في
زيد لكن ركب وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور
بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون
فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل
حتي يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث يحمل علي وقوع الخطاء
في السبب فينفي القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال
لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معني
لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه
بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح **قوله** او
لاحد الشيئين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا
جملتين تفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو و
الاصول الي انها في الخبر للشك بمعني ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين
علي التعيين ورد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما
يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين
قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلمه بعينه وقد
يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار
نصفة مثل وانا او اياكم لعلي هدي او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار
بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الي الفهم هو الشك فمن ههنا

وانا او اياكم الاية المذكور في مغني اللبيب ان الشاهد في او الاولي ووجه التخصيص غير ظ وههنا بحث وهو ان السكاكي جعل هذه الاية من قبيل اسماع المخاطبين الحق علي وجه
لا يزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدي وطائفة اخري بالضلال ليتفكروا في انفسهم فيؤديهم النظر الصحيح الي ان يعترفوا انهم هم الكائنون في ضلال
مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لا يتاتي منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني صرح به في المواقف وغيره
حتي جعل بعضهم الشك من شرائط النظر فلما اراد النبي عليه الصلوة والسلام انجاءهم عن ورطة الجهل المركب هداهم الي طريق الشك ليتاتي منهم النظر الصحيح
الموصل الي الحق
من خط الشارح

ذهب البعض الي ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع بينهم لانهم لم يريدوا
الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام
علي تقدير تمامه انما يدل علي ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك
ايض معني يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين
احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات
الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما
يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية
فانه بمعني الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير
والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا
هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وجه ان كان
الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا
او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار علي الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل
فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة
الاصلية وهذا يسمى التخيير علي سبيل الاباحة **قوله** انشاء شرعا لانه
لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان
يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله
اللغوي وهذا معني كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة **قوله**
ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين
فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان
فيكون في حكم الانشاء **قوله** ايهما تصرف صح حتى لو باع احد
الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الي ملك الموكل
قوله قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد
بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها
فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل
بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء علي
انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة
علي انه روي عن ابن عباس رض ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة علي ان لا يعينه

اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فتتناول
احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعني فعرفنا انها وضعت له
هذا هو مذهب عامة اهل اللغة وائمة الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد وابو اسحق الاسفرايني وجماعة من النحويين الي انها
للشك فانك اذا قلت رايت زيدا او عمرا لا يكون مخبرا عن روئيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن روئية احدهما ولكنك شككت في معرفته
حتى احتمل ان يكون كل واحد منهما هو المرئي وان لا يكون الا انها اذا استعملت في الايجابات والاوامر والنواهي لم توجب شكا لعدم
تصور الشك فيها لانها لاثبات حكم ابتداء فاوجبت التخيير والصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعني يقصد في الكلام وضعا
بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين الا انها في الاخبارات تفضي الي الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجئ احدهما في قوله
جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجئ وجد من احدهما عينا لا نكرة فوقع بهذا الاخبار الشك في الذي وجد منه فعل المجئ فتبين
ان الشك انما ثبت حكما واتفاقا لكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالهبة وضعت لافادة ملك الرقبة للموهوب له ثم اذا اضيفت
الي الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة فثبت انها لم توضع للتشكيك اي ليس بمقصود في المخاطبات بحيث
توضع كلمة توجب تشكيك السامع في معني الكلام وليس معناه ان الشك ليس بمعني يوضع له لفظ لان لفظ الشك قد وضع لمعناه
تحقيق وكشف

ذهب القاضي ابو زيد رح الي ان كلمة او للتشكيك فان الرجل اذا قال رايت زيدا او عمرا يكون مخبرا بروئية كل منهما عينا ولو قال بل عمرا يكون
مخبرا بروئية عمرو عينا ولو قال او عمرا يكون مخبرا بروئية احدهما غير عين علي انه شاك في كل واحد منهما يجوز ان يكون قد راه ويجوز ان يكون
لم يره الا ان في الاقرارات والامر والنهي يتعذر حمله علي التشكيك فيحمل علي التخيير ومعني التشكيك علي هذا اثبات شكه وبيانه لا ايقاع
المخاطب في الشك ثم قال السرخسي رح هذا غير صحيح لان الشك ليس بامر مقصود حتى توضع له كلمة في اصل الوضع قالوا المراد انه ليس
بمعني مقصود في المخاطبات بحيث توضع كلمة توجب التشكيك للسامع في معني الكلام وليس معناه ان الشك ليس بمعني يوضع له اللفظ
لان لفظ الشك قد وضع لمعناه وهذا يشعر بان المراد بالتشكيك تشكيك السامع كالتضليل للايقاع في الضلال وهذا لازم للمعني الاول
وقال الاستاذ المحقق رح انه لا نزاع لان مراد القاضي رح هو مبادرة الذهن في الاخبار اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام
علي تقدير تمامه انما يدل علي ان كلمة او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايض معني يقصد افهامه وانت خبير بان هذا ليس بتحقيق
بل مبادرة الذهن الي معني دليل كون اللفظ حقيقة فيه وموضوعا له فان ادعي اللغوي فممنوع وان ادعي غيره فالنقل خلاف
الاصل بل التشكيك موجب الكلام اذا كان خبرا عند العامة
تلويح

ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق
فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم
يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف
ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية
عنه عليه السلام ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل
جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم
الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما
صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا
بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام
الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة
الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة
رح على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه
الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه للامام الخيار بين
اربعة امور القطع ثم القتل والقتل ثم الصلب والقتل فقط والصلب
فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل
او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل
فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي عليه السلام في العرنيين بقطع ايديهم و
ارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في
حديث ابن عباس رض ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت
يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين
الصلب عملا بظاهر الحديث **قوله** وهذا اي وكونه اولا احد
الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رح فيمن قال هذا حر وهذا مشيرا الى عبده و
دابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لانه وضع اولا احد الشيئين
اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد
الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له
الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو
على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات

وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقد تعارضت
الروايات في حديثه فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك
بما فعل النبي عليه السلام بالعرنيين فانه لم يتعارض
فيه الروايات

انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي يحاربون اولياء الله ورسوله والمودة اذا استحكمت تضيف كل واحد من المحبين فعل صاحبه الى نفسه وفي الخبر الالهي من عادي لي وليا فقد بارزني بالمحاربة او ذكر اسم الله للتبرك وتشريف الرسول عليه السلام كما في قوله تعالى فان لله خمسه والمراد به محاربة رسول الله ومحاربة المؤمنين في حكم محاربته ويسعون في الارض فسادا اي مفسدين اولان سعيهم لما كان على طريق الفساد نزل منزلة ويفسدون فانتصب فسادا على المعنى ويجوز ان يكون مفعولا له اي للفساد والسعي هو المشي بسرعة واستعير في الكسب والتصرف لانه يحصل به غالبا والمراد بالآية قطاع الطريق عند عامة اهل التفسير ان يقتلوا او يصلبوا ذهب الحسن والنخعي وسعيد بن المسيب ومالك رح الى ان الامام بالخيار في العقوبات المذكورة في حق كل قاطع طريق كذا في الكشاف والمبسوط والتيسير في شرح التأويلات الا انه بالخيار بين القتل والصلب والقطع في كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكنه لا يجوز له الاقتصار على النفي لان من اثبت التخيير لم يجعل النفي جزاء على حدة بل حمل كلمة او في قوله او ينفوا على الواو والنفي على القتل وكان معناه وينفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا كلمة او للتخيير بحقيقتها فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز ولان قطع الطريق في ذاته جناية واحدة وهذه الاجزية ذكرت بمقابلتها فيصلح كل واحد جزاء له فبقيت التخيير كما في كفارة اليمين وكنا نقول لا يمكن القول بالتخيير هنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادتها وينتقص بنقصانها قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باحد الانواع وعند خفتها باغلظ الانواع يؤيده ان الامة اجمعت على ان القاتل او آخذ المال لا يجازي بالنفي وحده وان كان ظاهر الآية يقتضي التخيير بين الاجزية الاربعة في الكل فدل على ان العمل لا يمكن بظاهر التخيير ثم المحاربة انواع كل نوع منها معلوم من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع متفاوتة في صفة الجناية و المذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية فصار هذا التقسيم ثابتا باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة تنقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبائر هي جلد مائة او ثمانين او الرجم او القطع يفهم منه التقسيم والتفصيل لا التخيير فكذا ههنا وتبين من معنى النص ان جزاء المحاربين لا يخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا عن غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القطع ان جمعوا بين الاخذ والقتل او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان افردوا الاخذ قطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل او لتغلظ الجناية بالمجاهرة او ينفوا من الارض بالحبس ان افردوا الاخافة وذكر الشيخ ابو منصور رح في هذه الآية ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كما في هذه الآية والا فهي للتخيير كما في كفارة اليمين

لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما
وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة رح لما تعذر العمل بالحقيقة
اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء
الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له
فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين
عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة
المالك **قوله** ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا
للثاني باو وللثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين
ويعين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك
الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه
هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه
لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث
عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر
او هذان كما لو حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين
جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده فقال المص رح هذا محتمل الا ان
ما ذكرنا ارجح لوجهين تفرد بهما والاول مأخوذ من كلام شمس الائمة رح حيث
قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر
وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر
المذكور اولا لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا
يخالف مسألة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذين هذا
كلامه ولكن لا يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور
لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما
عندك راض والرأي مختلف جعله المص رح سببا للاولوية والرجحان
ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا و
مقتضى كلام شمس الائمة رح ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة
اعتقت هذا او هذين كما في مسألة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة
اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على

كلمة او تعم في النفي

الوجه الاول لا نم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر
وهذا حر وح يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان
ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول
مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا
تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير
حرية الآخر كما مر في جاء زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون
المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نم ان قوله وهذا ليس
بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي
التغيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار
الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك
بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف
اول الكلام على آخره ولم تثبت حرية احد الاولين **قوله** واذا
استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كلا واحد من المعطوف و
المعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد
المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى لا تطع منهم آثما او كفورا
معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني
زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد
وهمزته ح منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان
يخاطب فيستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية
وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة
فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى
اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو
مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير
معين قال ابن يعيش رح وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول
جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسألة
الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان
موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا

كانقوله لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا
قد تعذر الاولة للزوم التكرار فتعين
الثاني ۸

والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدي خاصة صيغةً ومعنىً ولا تعم بشيءٍ من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكرٍ غير مضاف كما ذكره المص الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال الاشارة الى الرد على من زعم ان أو في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسالة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او لا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما يتعين العطف علي الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسالة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح **قوله** الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فتفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يقاع احد النفيين فحي تفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسًا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرًا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرًا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان ح للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المذكرة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابطة اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المص

الضابطة انه اذا اعتبر العطف اولا ثم اورد النفي عليه افاد عموم النفي كما هو الظ واذا اعتبر النفي اولا ثم عطف احد النفيين على الآخر افاد نفي العموم كما فيما نحن بصدده اذ القصد الي ان لا نفع لغير الكائن مجموعا اي مؤمنا وكاسبا لا الي ان لا نفع لغير الكائن واحدا مطلقا لعدم الفائدة لان عدم الكون مؤمنا يستلزم عدم الكون كاسبا في ايمانه ولو سلم عدم التكرار فينبئ عن النفع للكائن واحدا اويوس والجواب عن مذهب الاعتزال ان الآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان ان لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيوافق الآية الدالة على ان مجرد الايمان ينفع على انه لو كان سوق الآية لاثبات ما ذهب اليه لم يكن لتخصيص عدم النفع بذلك الوقت فائدة
حسام زاده

ي الايمان المتقدم على ظهور الآيات

من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم
ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه
لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد
يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة
في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في
طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرًا والاباحة والتخيير قد يضافان
الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق انه او لاحد
الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن
وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمص فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة
بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة
وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار وهذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث
وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذ لم يكن
الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا
منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو
في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما
لم يكن آتيًا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة
كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان
الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو
بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك
وطلق هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد يستعار اي يستعار او
لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب
بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع
بعدا او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل
ثبوت الاول ممتدًا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك
حتى تعطيني فصار او مستعارًا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين
وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول
الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين

من المعطوف بها و المعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع
بالغاية وينقطع عندها وهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى
لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد
في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده
وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك
من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم و
ذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء
اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب
عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب
كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد
عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث
ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله
لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف
من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت
على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه
يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه
احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى و
لم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه
حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي
فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا
او عمرا وبهذا يظهر ان او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما
لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح
مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما
كان جناح اي تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن
ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على
معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اي اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح
ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها

غاية

غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء
كما في قوله حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب
وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها
او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة
يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها
فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا
حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه
اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي
حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء عليهم السلام ولا يتعين
العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب
والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان
المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى
من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف
المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف
كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش **قوله** فان ذكر الخبر جوابه محذوف
اي فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى
لطيف يجري في جميع موارد استعمال هذه الكلمة فاعرفه **قوله**
وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد
تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك
من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن
وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها
صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى
يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له
وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا فان المنع من دخول بيت
الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه
داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب

قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب

يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا

باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم **قوله** والا اي وان لم
يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون
سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية
والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية
من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه
فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح
منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في
المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود
الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى
للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والآخر اعني
المسبب الانتهاء اليه **قوله** والا اي وان لم يكن يصلح الصدر
سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فان
وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية
ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل
بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب
وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك
في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان
الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له
فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى
الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغذيني فهي للسببية
دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغذية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه
بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في
نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه
به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد
وضرب المدة وما ذكره المصنف اقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر
الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغذية لانه
احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغذية صالحة للمجازاة

عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد او عدمه قد يعتبر في النفي كما في
قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس
الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة
فان اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم
آتك حتى اتغذى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية
اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح
جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث
لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد
سببية الاول للثاني من غير لزوم المجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل
اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول
ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان
الى التغذي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب
وظاهر كلام فخر الاسلام رح واليه ذهب المصنف رح انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة
بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغذى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل
البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغذ او اتى وتغذى متراخيا حنث
والمذكور في نسخ الزيادات وشروح جامع الحكم كذلك ان نوى الفور و
الاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى
وتغذى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغذي
بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت
الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغذى وقال فخر الاسلام رح
اذا اتاه فلم يتغذ ثم تغذى من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه
انه اذا لم يتغذ عقيب الاتيان ثم تغذى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة
فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغذى من بعد ذلك
غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فيتغذى عقيب الاتيان
من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان
الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة الى ما يقال ان المسالة
موضوعة في الموقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم

الفرق بين حتى والى للغاية

الآن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغذي باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغذ بالجزم مترادفا تغذ لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل اخترعوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب وكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن رح ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام رح صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وتاوله صاحب الكشف رح بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل مستعارا لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي رح لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا يتراخى عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام رح دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصوق والملصوق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد

بكر

١٠٠

بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا يخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا يخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل الا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام وهذا لا يجوز نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة او لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله قالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس

قوله مبني على فوات الترتيب فيه بحث لان المفهوم من الكفاية ان مراد الحنفية ان القدر المذكور حاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج الى الايجاب على حدة بقوله فامسحوا برؤسكم فلا بناء في الجواب المذكور قوله فصار الخلاف مبنيا الخ فيه بحث اما اولا فلان الخلاف لو كان مبنيا على ذلك لاجزا عند الشافعي رح غسل الوجه ثانيا بعد غسل اليدين الى المرفقين وليس كذلك واما ثانيا فلان الخلاف في مقدار المسح بان سواء اشترط الترتيب ام لا والا لجاز المسح عند ابي حنيفة واصحابه رح بادنى ما يطلق عليه اسمه وليس كذلك اه

بباطن الكف واليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايض لان المقصود الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودًا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي رح ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي رح اعتبر اقل ما ينطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رح الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رح بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا قوله وتستعمل للشرط يعني قد تستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج

طلقني

طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدةً فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعًا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء قوله واما من فقد تكون للتبيين او للتبعيض وغيرهما والمحققون على ان اصلها لابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رح يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون

من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول
او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية مجازا ان تقع
على اول الحد وان تتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية
غاية وما كان بعده شئ آخر لم يتم غاية وفصل المص بان الغاية
اما ان تكون غاية في الواقع او لمجرد التكلم ودخولها الى عليها فان
كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء كان تناولها الصدر كالسمكة
للرأس او لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت
قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا
لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا
الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففي
مسالة السمكة يتناول الاكل الرأس عندهم ولا يتناوله عند المص
وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان
تناولها تناول اليد المرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان
الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فتبقى هي داخلة تحت حكم الصدر
وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم
اليها فيمتد الحكم اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب
الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا
فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره
فقوله وان لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدأها قوله فصدر
الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها
قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم
اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود
ههنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم
او لغيره فعلى هذا يكون جزاء قوله وان تناوله هو قوله فيدخل تحت
المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها
على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه **قوله** وللنحويين
دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل

المذاهب

المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول
ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت
الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع
ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول
فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم
الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم
في مسالة السمكة دخول الرأس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب
الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه
لا يدخل **قوله** هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر
الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب
بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم
اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه
فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط ولان غسل اليد لا يتم بدونه
لتشابك عظمي الذراع والعضد ولانه صار مجملا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم
الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط
وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا
للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط
ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق
متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق
عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل
اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فتخرج عن الاسقاط فتبقى
داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق
بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام
غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق
بل يعتبر مع القيد جملة واحدة والفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب
اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين
والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له علي من درهم الى عشرة

يدخل الاول بناءً على العرف ودلالة الحال لا بناءً على امتناع وجود
الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه العروض
بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة
مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء
من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني
والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر
وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة
الا يرى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى
ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين
الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين
مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم
اربعة واربعين بمنزلة علي اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا
ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد
الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او
احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد
الى عشرة فليتامل ولا بناءً على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه
الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب
ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية
وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق
ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر
والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو
بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان
لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين العروضين وهذا كما يقال
ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيه ضرورة ان الاب لا يتصور
ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة رح لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر
فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر
لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود

تسعة

فيه بحث وهو ان هذا على رواية الحسن كما صرح به المصنف واما
على ظاهر الرواية فلا يدخل فلا بد من الفرق على هذه الرواية ويمكن
ان يجاب بان مبنى الايمان على العرف وهذا لو حلف لا يكلم الى
عشرة ايام يدخل اليوم العاشر فهي المستثناة من القاعدة المذكورة ع

تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان
غايتين ما لم تكونا ثابتتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه
وعند زفر رح لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه
الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين
ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر رح **قوله**
لما ذكرنا في الرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب
الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية
يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل
وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق
في نحو بعت الى شهر انه متعلق بالحلت الثمن وعدله عنه ههنا الى لا
اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون
التاجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى ما ينطلق
عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام
رح وفي الاجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الاجال في الايمان
اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل
بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن رح في اجال اليمين قال الامام
السرخسي رح وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي
التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا
في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام
ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا **قوله** في للظرف
بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل
الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم
الجمعة او تشبيها مثل زيد في النعمة والدار في يده ونحو ذلك **قوله**
صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث
انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل
بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة
بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى

اما في المسالتين الاخريين فظاهر لان الاصل في
النفي الاستمرار واما في الخيار فليس بظاهر وان
حمل على انه باعتبار اللغة لانه مثبت لا يعتد
العموم والظاهر دخول الغد ليس لكون
الخيار ممتدا بل للعرف ع

في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاءً وفي انت طالق في الغد يصدق قضاءً ايض لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رح انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله **قوله** تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك **قوله** فلا يقع تفريع على كونها عنده للاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تع تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تع ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تع تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تع والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تع بمعنى ان علمه تع محيط بذلك فان قيل القدرة ايض شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله تع اجيب بانها بمعنى تقدير الله تع

فيص

قوله فان قيل القدرة ايض شاملة لجميع المقدورات الى آخره اذا قال انت طالق في قدرة الله تع ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشية قال صاحب الهداية رح في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله تع او في ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله تع فانه يقع الطلاق به في الحال فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده لتصير في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تع به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تع بضده لان علمه تع محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تع فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تع قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف الباري تع بضدها وهو ظ وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تعليقا وهو وجه الرواية الثانية

خسرو رح

٣

يمكن ان يقال لا نسلم ان آثار القدرة هي المقدورات لان آثارها هي الممكنات الوجودية اذ لا يكون المعدوم اثرا للقدرة وان كان مقدورا فيصح التعليق بها كما اذا كانت بمعنى التقدير وهذا يصلح ايضا موجبا لحذف المضاف لان المشاهد هو الاثر الموجود لا مطلق المقدور شرح

فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابي يوسف رح وعند محمد رح هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي رح انه لو قال ان لم يشأ الله تعالى او ما شاء الله تعالى فهو ايضا يبطل الكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى وكذا اذا علق بمشية من لا تظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله تعالى يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله تعالى وان لم يشأ الله تعالى فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم تقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم تقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى فلا يقع شئ اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى

كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت
مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو
قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله تعالى وان لم يشأ الله تعالى في اليوم
فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد
باليوم في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت
بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايض قبل
هذه المسألة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله تعالى طلاقك لا تطلق
بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول
لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسألة ففي مسألة
المنتقى علقت الثلث بعدم مشية الله تعالى التطليقتين وقد وجد
المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله تعالى التطليقتين لاوقعهما الزوج
وفي مسألة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تعالى اياهما
فلا تقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسألة ان لم يشأ الله تعالى طلاقك والدليل
على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت
طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى بتأخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله تعالى الثنتين
بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث
مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية
وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف
المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات
بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من
اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في
سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل واحدة
صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها
واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة
بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا
فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما
وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية

مطلب الظروف

بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا
في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك
الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل
القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانها في المدخول بها يقع الجميع
لا انها لا تبين بالاولى وهذا يلزمه درهمان في مثل له علي درهم قبله درهم
او بعده درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم
يجب دينا **قوله** عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على
الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل
على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي
الف دينا ثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام رح
ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز
وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المص رح عليه **قوله** ان للشرط اي
لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير
اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود
اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود
او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة **قوله**
فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين
يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث وان
دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة
عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط
كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط
لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق
الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان
لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق
بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت
وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت
لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك **قوله** واذا

عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه
فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله
واذا تكون كريهة ادعى لها ❊ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ❊ الحيس الخلط
ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط
بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به
المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله ❊ واستغن
ما اغناك ربك بالغنى ❊ واذا تصبك خصاصة فتجمل ❊ اى ان تصبك
فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف للجميل او كل الجميل وهو
الشحم المذاب تعففا قال الشاعر ❊ قد كنت قدما مثريا متمولا ❊ متجملا
متعففا متدينا ❊ فالان صرت وقد عدمت تمولي ❊ متجملا متعففا متدينا
اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الان آكل شحم مذاب وشارب
عفافة اى بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام رح
وغيره ان اذا ح ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس
بقطعي وجوابه ظ عند علماء البيان فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك
تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهى ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان
رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه
ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن من مفاجأة المكروه وعند البصريين
اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد
تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى
اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان
الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل
لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق
من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك
تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه
لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان
قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه
تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم

اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم
الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها
بما بين جملتي ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها
في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال ففي استعمالها
في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا
نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار
افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ
المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال
ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت
يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا
واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع
للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده
للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض **قوله**
ودخوله اى دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله
واذا تكون كريهة ادعى لها ❊ عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة
اى يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت
فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما
توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار
كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الاية كما يستعمل فعل
المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون **قوله** ومتى
للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى
الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة
على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع
مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر ❊ متى تأته تعشو الى ضوء ناره ❊
تجد خير نار عندها خير موقد ❊ والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا
للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا

فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه **قوله** فعندهما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون **قوله** فاحتاج ابو حنيفة رح الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرطية بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت فعلى اذا شئت وقع الشك في تعليقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقيد بالمجلس في طلقي نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة رض فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعلق بالمشية في جميع الازمنة **قوله** وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيف ما تصنع اصنع فالمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المص رح انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت

عند

عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض **قوله** واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رح ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدد الكلام انما هو عند ابي حنيفة رح **قوله** وتطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها باينة او ثلثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير باينا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم اثنين اليه وح يصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى وكيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء

لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه فا فتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع و الحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية **قوله فصل** قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى نية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حر يقع الطلاق و العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه **قوله** ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما يقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم

مطلب احكام الصريح والكنايه

من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي **قوله** قالوا وكنايات الطلاق مثل انت باين انت بتلة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا الباين معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح و غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق الباين بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ للقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهو لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلذا قال المص انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم المعنى الاول كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سيجيء تحقيقه

واما قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى
ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى
الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين
ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان
البينونة قد تكون عن غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا
ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة
قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة
الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه
الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية
عن طويل القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيفا فلا يوجب ثبوت
طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا
جعل صاحب الكشف في تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ
ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها
الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص
وفي محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي تطلع بصفة
البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان
الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان
بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة
في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان
اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم او الدنيا نيرا ونعم الله تعالى
عليك او ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء
ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي
سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي
فلا يصار الى الزايد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية
قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله
اعتدي بعد الدخول بها اما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء
وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق

غير

بالاختصاص المذكور لا عن بعضهم القائلين بالقاعدة التي ذكرها المصنف في بحث المجاز ولا محذور اذ ليس
في كلام الشارح ما يدل على ان هذا الجواب يتم على جميع الاقوال وقد اجيب ايضا بان المراد من
السبب العلة مطلقا كما يقال النكاح سبب الحل والطلاق علة لوجوب العدة شرعا كما ذهب اليه
الفقهاء والدخول شرط فلا يرد تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها واستعارة الحكم للعلة
يجوز مطلقا

غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
ولا يجعل مجازا عن طلقي نفسك اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او
طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة
المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما تفسير
علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير
عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق
اصالة على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد
واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب
ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر
بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق
لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة
وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك
فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق ويجب
العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة **قوله**
وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود
من العدة اي طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي
وطلب الولد وان يكون ليتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق
اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا **قوله** وكذا
انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة
في قومك او واحدة النساء في الجمال او متفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة
واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة
انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع
الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير
علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به
قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه

هذا هو الصحيح وعليه عامة المشايخ وقيل انما يقع
الطلاق اذا قال واحدة بالنصب حتى يكون نعتا
لمصدر محذوف اما اذا قال واحدة بالرفع لا يقع
شيء وان نوى وان لم يعرب واحدة يحتاج الى
النية كذا في الكافي

الطلاق اسم المسبب على السبب قبل الدخول
واشتراط الاختصاص وكون الاعتداد
شرعا بطريق الاصالة في الطلاق وعلى
سبيل التبع في غيره

مطلب الظاهر والنص والمفسر والمحكم

ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظ كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص و التاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم وبنحو الزانية والزاني الاية والسارق والسارقة الاية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود لان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجئ من كلام المص ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اي بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه له شئ آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشئ رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب التاويل من اولت الشئ صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة من الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالراى دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص و التاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ

بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحايض سمي محكما من احكمت الشئ اتقنته وبناء محكم مامون الانتقاض وقيل من احكمته فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام رح في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قولا او فعلا قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتابيد **قوله** كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب لا لانه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الاية كقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جليلة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الاية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عليه الصلوة والسلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد

هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلوة والسلام اد واعن كل حر وعبد الحديث **قوله** النظيران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملئكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله تعالى فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الاية فان الملئكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملئكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية وبهذا يتناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملئكة اسجدوا لادم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله

قوله يسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لكل وقت صلوة مفسر فيعمل به **قوله** واذا خفي اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر **قوله** ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت

في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه قاصر في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع **قوله** وهذا اى الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهر وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كاية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتاملات جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه **قوله** او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قواريرا قوارير من فضة اى تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة **قوله** والمجمل هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا **قوله** والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحروف تطلق على الكلمة **قوله** وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية

بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوتها لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو اهل للرؤية والكرامة يكون عن عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه ولا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** وحكم الخفي الطلب اى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اى التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحها بوجهين

هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون كل من عند ربنا
وما يذكر الا اولوا الالباب

[illegible]

على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون
تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها
جعل الناظرين فيه فرقتين الزايغين عن الطريق والراسخين في
العلم اى الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استنزالهم وتشكيكهم
فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين بقوله فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل
اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون
في العلم يقولون آمنا به اى نصدق بحقيته وسواء علمناه او لم نعلمه
هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد
ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه
على ذلك المذهب اعني مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل
المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الله يكون يقولون
كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون و
الحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير
المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة
للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون
يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس

قوله فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون
تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا
وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين
المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض
في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى افرادهما بذلك دون
غيرهما مثل ما جاء في الا زيد وعمرو اى لا بكر وخالد اشار الى الجواب بان
فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه
بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف
يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم
شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر

[illegible]

والمحكم بما يقابله والقائلون
بجواز التاويل يفسرونه بما
لا يتضح المقصود به الا بالتفحص
والنظر والمحكم بما يقابله

[illegible]

وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب
اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمهما جدوى اى نفعا لانه
اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها
من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في
المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع
وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلق الى التكلم في المتشابه
ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان
في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة و
التابعين وعن ابن عباس رض انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون
تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما
هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله
ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا
لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه
ولا ينتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن
ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا **قوله** مسئلة ترجمة هذا
البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر
من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل
اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما
الثاني فظ واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة
معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة
معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز
ونحوهما اذ لا دلالة له على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور
المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة
الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف
واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن
دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز وعدم المعارض
العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية

[illegible]

غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شئ منها يقطع فالدليل المذكور
لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي
قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نم عدم
التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوًا
كقاعدة رفع الفاعل وصرفًا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز
ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء
قلنا نم بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي
يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام
في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف
الاصل يدل على معناه قطعًا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند
عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة
على ان الاصل هو المراد به وحتى يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم
بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات و
لوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة
على تحقق معناه وهي بلوغ رواته حدًّا يمتنع تواطؤهم على الكذب
فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن
المتواتر قطعيا **قوله** وقد اوردوا في امثاله هذا على تقدير ثبوته
يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط
هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد
لا يتصور افتراقهما **قوله** كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث
فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث
ايض يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء
فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة
الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل
من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والاية باعتبار التقديم والتاخير
تخرج من هذا القبيل **قوله** والمعارض يشترط عدم المعارض
العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه

اليه

اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل التصديق الفرع المتوقف
صدقه على صدق الاصل **قوله** ومن ادعى اورد بطريق
المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شئ من التركيبات
اي الادلة اللفظية مفيد للقطع بدليل تقريره ان القول بذلك
انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما
ثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل
مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في
اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار
للضرورة وكلاهما بط وفيه نظر لانا لا نم انه انكار للمتواترات لان
كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام
دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب
قوله كالمحكم اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه
قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل **قوله**
التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في
عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما
ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم
اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة
والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء
والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل
عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر
او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى دلالته
عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع
له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل
من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق
لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد
فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم
لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة

وكما ذكر المص رح ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم
ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة
ثابت بنفس النظم لزم بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه
المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء
المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى
كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع
له وجزءه ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصد وتوضيحا له
ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان
ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان
كلام المص رح مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر
حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة
بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة
الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين
متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع
وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين
ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا
اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ
افادة هذا المعنى لكن الغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو
افرد عن قرينه صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما
يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه الصلوة والسلام ان من السحت
ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر رح حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا و
التفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع و
حرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له
ولا جزءه ولا لازما له فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع
بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في
ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل وهذا اشترط

في فهم العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة رض مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا كان او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل

قوله وانما جعلوها كذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة

على الاب بناء على هذه النسبة اي كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة العبد حيث يجب على المولى بلا مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبة الملك اليه منه رحمه

قال اعرابي لرسول الله صلى الله عليه وسلم هلكت واهلكت فقال عليه الصلوة والسلام ماذا صنعت فقال واقعت امراتي في نهار رمضان متعمدا فقال عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال عليه الصلوة والسلام صم شهرين متتابعين فقال هل جاءني ما جاءني الا من الصوم فقال عليه الصلوة والسلام اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فاراد بمعنى النظم معنى قوله عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة صم شهرين متتابعين اطعم ستين مسكينا وبالعلة هتك حرمة الصوم وبالمنطوق افساد الصوم بالجماع وقوله كوجوب الكفارة مثال للثابت بدلالة النص فان علة وجوب الكفارة بالجماع لما كانت عندنا الهتك ووجدت في الاكل والشرب حكمنا بوجوبها فيهما ولما لم يظهر هذا عند الشافعي رح لم يحكم به واجيب عنه بان كون العلة بحيث لا يفهم كثير ممن ذكر ان الحكم في المنطوق لاجلها ممنوع بل غير المفهوم انما هو ثبوت الحكم بها في غير المنطوق مثلا معنى الجناية في قصة الاعرابي مفهوم بلا اشتباه وانما الاشتباه في انه تعلق الحكم اعني وجوب الكفارة بنفس الجناية على الصوم او بالجناية المقيدة بالوقاع اقول فيه بحث لان الاشتباه في غير المنطوق انما نشأ من الاشتباه في المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابي ان كان لمجرد افساد الصوم لزم وجوبها في الاكل والشرب وان كان لافساده بالوقاع لم يجب فتدبر منه رحمه

عصمه

فان قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقوله عز من قائل وفصاله في عامين اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لانها الباقية من العامين منه رحمه

ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله اولئك هم الصادقون

مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها
اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك
فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت
للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت
بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين
بدل من قوله لذى القربى وما عطف عليه فى قوله تعالى ما افاء الله على
رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف و
حقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا
لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففى اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوى
ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وان
الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا
بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة
ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى
لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك
اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفى السبيل عن انفس المؤمنين
حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال
اليهم مجاز باعتبار ما كان لان فى حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على
المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر
فى الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك
حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع
بان قولنا قتل زيد فى السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول
وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل
حالة التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر
هو الحكم الذى جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا
اكرم الرجل الذى خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه الصلاة والسلام من قتل
قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل
حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار

والاموال

والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن
حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة
ههنا من اى قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المصنف من قبيل
جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا فى دار الحرب جزء من الفقر
وهو عدم شئ ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال
ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم
لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شئ ما
فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا **قوله**
فان اراد اى الوالد استيجار الوالدة المطلقة لرضاع الولد
يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله
بالمعروف انما يقال فى مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار
غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة
النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبنى على ان هذه الجهالة
لا تفضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون فى العادة قدر الكفاية من
الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد فى حجرها
لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير فى رزقهن
وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير
طاعما اى آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية
الى المفعول الثانى اى جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام
فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا و
الضابط انه اذا ذكر المفعول الثانى فهو للتمليك والا فللاباحة
هذا والمذكور فى كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم
من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما
اى آكلا ليست فى وسع العبد **قوله** والحق به اى بالاطعام
التمليك يعنى كان ينبغى ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا
انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين
وهى كثيرة وحقيقة الاطعام لا تكفى لاقتضاء حاجة الاكل فاقيم التمليك

مقامها اى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم فى الاطعام الجمع بين الحقيقة وهى الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفى الحقيقة اسم للفعلة التى تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تع جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة فى الجملة وذلك فى تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور فى كفارة الاطعام ايض هو العين لان قوله تع من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقص بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف رح او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط فى الاطعام ايض التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اى طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعنى ولا حجة مع احتمال فان قلت البدل راجح بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان و التقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا تكثر مخالفة الاصل اعنى جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايض الى التقدير اى طعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعنى عشرة مساكين اهم واولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون وهذا يجعل ضمير كسوتهم راجعا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايض فى العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغى ان يكون كسوتهم فى موقع البدل

لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون

على البدل اجمالا ومتقاضيا له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر الاول متشوقة الى ذكر الثاني منتظرة له ويكون الثاني ملخصا لما اجمل الاول مبينا له ولا يكفي فيه تحقق الملابسة بغير الكلية والجزوية كما زعمه ابن الحاجب رح ومن البين ان مجرد الاضافة الى شيء واحد لا يفيد تلك الملابسة
حسن چلبي رح

من طعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا تحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال لمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره **قوله** على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا وعملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين رح ان ابا جعفر الخباز السمرقندي رح هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايض ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المامور ممتثلا ولن يصير الامساك صوما شرعيا بدون النية بلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن **قوله** وتسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول النظم في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رح مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية

ـه ـه

قوله لكن للخصم مع قوله وايض الخ يعني انه امر الله تعالى باتمام الركن نفسه كما هو المتفاهم ولم يامر بتحصيل الشرط بعد الانفجار والتراخي في الاتمام الذي دخل عليه ثم لا في ابتداء الصيام ولا في اتمامه بشرط حتى يرجع التراخي اليه اذ الحمل عليه مع الاحتمال لغيره لا يفيد في مقام الاستدلال سيما مع التفاهم نعم يرد على قوله فلا بد في اول جزء حقيقة او حكما انه غير حاصر بل ثمة طريق ثالث وهو ان يجعل مقارنتها للاكثر قائما مقام مقارنتها للكل فالاية الكريمة كما لا لنا لا علينا فينبغي ان تتراخى راسا براس وندع التزلزل الواقع من الناس
حسام زاده رح

قوله وهو اسم للركن لا للشرط قيل لا نم ان النية شرط بل ركن وجواز الفصل بالمنافي يثبت على خلاف القياس ولو سلم فهو اسم للركن المقارن بالشرط فاذا تاخر الركن بمقتضى كلمة ثم تاخر الشرط بالضرورة على ان اتمامه الاتيان به تاما كاملا على ما ذكره صاحب الكشاف رح في اتموا الحج وذلك بالاركان والشرائط وبهذا يندفع ما يقال من ان تاخر المجموع لا يستلزم تاخر كل جزء منه
چلبی

قوله وايض ينبغي ان توجد الخ قال الشارح رح في شرح الكشاف اشار ابو جعفر رح الى دفعه بقوله بعد تبين الفجر يعني لما اباح الاكل الى التبين وقال ثم اتموا اي بعد التبين علم انه لا يكون الا بضده وهو غير مسموع بل الانقضاء قبل التبين اعني قبل دخول اول جزء من النهار لكن لا يعلم الا بالدخول وفرق بين تحقق الشيء والعلم بتحققه
حسن چلبي رح

بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن
وجوبها على المرأة في الحديث الواردة في قصة الاعرابي فان قيل البيان
في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف
فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق
السبب في جانبها وهو ممنوع **قوله** بل اولى اي بثبوت الكفارة
بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع
لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما
لاسيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان
وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس
لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع
لتعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع
محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق
الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود
المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية
فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث
ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال
الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار
فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق
اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع
البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى
ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا
لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا يجب ولو اكل طعام غيره
ناسيا لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن
والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها
بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو
واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف
التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم ان

تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض
الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك النص
الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان
تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار
وما عز وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس
وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب
لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة
قوله لكن نقول حاصل الجواب انا لا نم ان المعنى الموجب للحد
هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك
البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا
هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه
ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا
لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام
على القتل فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنا بالعجوز والعقيم
التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش
قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله** والشهوة فيه
اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان
الشهوة فيها من جانب الفاعل والمفعول يمتنع عنها بطبعه على
ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع
حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل
في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل
الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره
فتكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والترجيح
بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة
وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في
الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة
ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة

على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة
الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض
كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت
الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا
وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد **قوله**
لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص
الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة
لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء
كان بالجارح او بغيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح
بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا
المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رح الى ان
المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي
بالجرح وتخريب الجثة او باطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبايع
الاربع فانه ح اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية
قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من
الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة و
هي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي
لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد
كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او
باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء
الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية **قوله**
فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة
لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق
المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى الصيد او كافر ومعنى
الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين
المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات
وفيها تعظيم اسم الله تع ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر

بين

بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فيمحوها العبادة التي هي الكفارة
كقوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان
كلا منهما كبيرة محضة فلا يمحوها العبادة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوة
الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن
اذا اجتنبت الكباير فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه
بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله تع بدليل قطعي
هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل
فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا
انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من
حيث انه تناول شيء يقضي به الشهوة **قوله** فان قيل حاصل
السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة
عند ابي حنيفة رح وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل
ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة و
الشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل
السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل
المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع
عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما
تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء و
القصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في
الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة
الناقصة فيدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل
وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم في
العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة
تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن **قوله**
والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء
في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايض عند الاكثر الا انه عند التعارض

تقدم العبارة على الاشارة لكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه عليه السلام قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة و لهذا سميت دلالة النص فيتقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك شمس الائمة السرخسي رح **قوله** الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه **قوله** وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعنى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه

لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل له اف ان لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا نزاع لفظي **قوله** فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهو اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان **قوله** ولا يثبت ذا اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص **قوله** واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص **قوله** واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له

وسبب الملك ههنا البيع بقرينة عني بالف فيكون البيع لازما متقدما
لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب
بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم
ههنا ما هو اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من
ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف
عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية
احترازا عن المحذوف مثل واسئل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة
ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن
في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط
يتقدم المشروط لا محالة فنفهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح
بذلك شمس الائمة رح حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص بشرط تقديمه
ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم **قوله** فيثبت البيع بقدر
الضرورة مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط
القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية
الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم
يثبت منه البيع بهذا الكلام **قوله** فصار كانه قال بع عبدك عني
بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه
يحتاج الى القبول ويرد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو
هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع
عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي رح من ان الآمر كانه قال
اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال
بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم
هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى
اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهم المص رح اذ لا يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق
باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني بيعا مني بالف
قوله لان القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال

اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة
يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة
لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط
حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار
ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد
بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه
فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها
شرط اصلي لا يعمل هي الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض
ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته في ضمن العتق **قوله**
ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي
اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها
لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه
فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة السكوت عنه ولان العموم من عوارض
اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى
الشافعي رح وتحقيق ذلك ان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده ما
يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى
اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد
منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر
واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم
اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة
المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم
صفة للفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه
وبينوا بخلاف فيما اذا قال والله لا آكل وان اكلت فعبدي حر فعند
الشافعي رح يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة
الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة
رح لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم
وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة رح اوكد لانه لا ينقص اصلا

مطلب المقتضى لا عموم له عندنا

لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى
وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظ على تفسير المص رح واما
على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف
على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول **قوله** فان قيل
تقرير السؤال سلمنا انه لا تصح نية طعام دون طعام بناء على
ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي الاكل دون اكل على ان يكون
العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء
بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح
به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب
ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل
توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة
في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما
فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا
وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول
من غير زيادة فهو ايض لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه
لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايض ذكر في الجامع
انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة
ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم
فيقبل التخصيص **قوله** فالدلالة اي دلالة لا اكل على انه
لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة
تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد تثبت الماهية
في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايض ليس باعتبار دلالة
اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم
يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقرير السؤال
ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد
وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب

انا

انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او احد نوعي الجنس
بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة
من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل
يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون
بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة
الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت
المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد او لا
ولهذا يحمل عليه عند عدم النية فلا يجوز نية بيت دون بيت او دار
دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى **قوله** وقد غيرت كان في
نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه مقدما على قوله
ولذلك قلنا اقتداء لفخر الاسلام رح فاخرته ليقع جميع المباحث
المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا
قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة رح
نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت
طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا وطلقتك
طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق
وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد و
هو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك
ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت
الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق
الانشاء عن الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء
فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون
طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة
اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث
في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي

لعنه ايضا الا ان هذا على تقدير صحته لا يلايم تقرير الشارح مع
والمفهوم من الهداية ان هذا من قبيل المجاز يعني ذكر اللازم و
ارادة اللازم فان وقوع الطلاق قبل زمان التكلم يلزمه
الوقوع في زمان التكلم فيكون من العبارة دون
الاقتضاء منه

الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرًا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في بحث ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف فان قيل فلم لم يجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناء على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا تصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث **قوله** فان قيل هذا معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت و اشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة

طلقت

حقيقة لكن لوحظ فيها جهة الاخبارية اللغوية كما حققه شراح الهداية في اوائل كتاب البيوع ونظيره الالقاب فانها اعلام حقيقة لكن ربما يعتبر
فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وبهذا تندفع الانظار الاربعة حسن چلبي
توضيحه ان الشرع لما اعتبر الايقاع ثابتا قبيل الكلام اقتضاء ضروريا لتصحيح الكلام صار الايقاع بحسب الضرورة كانه ثابت بهذه الالفاظ شرعا وبهذا الاعتبار سمي انشاء ضروريا فعلم ان هنا معنى
الجزئية والانشائية في الجملة بحيث لم يتمحض لهما فبالنظر الى الخبرية لا يكون الايقاع ثابتا عبارة بل اقتضاء وبالنظر الى الانشائية
المقصودة اعتبروا احكامها فارتفع الانظار الاربعة حسام زاده

طلقت طلاقا فتصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ تتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يوقع كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظ ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل بتعدد ملزومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا

غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا تصح نية الثلث فيه فلا تصح فيما تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية رح انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رح ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمراة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متاخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فتصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فتصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق ولو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يتعدد ولا تصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المص رح

قوله لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون **قوله** اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس **قوله** قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك لان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما **قوله** لكن لا يصح فيه اي في المقتضى نية عدد معين كالثنتين فيه اي في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز **قوله** لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن **قوله** لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله باينا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشئ لعدم ثبوت شرايطه ليس رفعا له **قوله** ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظ حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا وعقلا ولغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يتغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يتغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما بينا سببه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغير وعدمه

فلا تغيير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضربه فانفجرت وقوله تعالى
فارسلون يوسف ايها الصديق اى ارسلوه فاتاه وقال يا ايها
الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير
لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذى
لا تغيير فيه عن المقتضى **قوله فصل** قسم الشافعية
المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور
موافقا للمنطوق اى المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة
وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرايط التى
اوردها المصنف ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرايط او غير ذلك مما يقتضى
تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر
لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف
حصر الشرايط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض
على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرايط
المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى
قوله ان لا تظهر اولوية ولا مساواة حتى لو ظهر احدهما كان
الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس
يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص في صورة
الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول
ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك
كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص
في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا تتوقف معرفة
الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان
دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزنا بدلالة نص
ورد في ماعز **قوله** والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال
محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان
الاول يدل على ان غير محمد عليه الصلاة والسلام ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني
يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود البارى تعالى

والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك
اذا تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون
المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه الصلاة والسلام ووجود
زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم
اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور **قوله**
ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدى الى نفي المجمع عليه
وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة
وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا يقاس لثبوت الحكم فيه بالنص
وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز
اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب
بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط
القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل
ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع
للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى
وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد
كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق
ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده
في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله
نفيا لا اثباتا **قوله** وهو اى اللام للاستغراق يعني ان جميع
افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث
في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس **قوله**
ومنه تخصيص الشيء بالصفة اى نقص شيوعه وتقليل اشتراكه و
ذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف
ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر وهذا قد يعبر
عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على
نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم
عرفا وهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح

انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموا الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فحينئذ تتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لولا كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظ وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم بط لانه لا يستقيم تخصيص آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام اجدر وليس هذا اثباتا للوضع لما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظ وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور بصفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على

اثبات

اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تعالى فان قلت اول شرايط مفهوم المخالفة ان لا تظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف ايض فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ره ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ره ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجمعية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف ره كلام صاحب المفتاح ره من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على ما نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظ واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام

ان اريد بها كل نوع نوع لان كل نوع امة لا امم كما اشار اليه في الصحاح اجيب عنه بانه من قبيل الليل الى المعنى لان استغراق كل فرد يتضمن استغراق جميع من الدواب والطيور فيصح باعتباره حمل امم عليه ونظيره كل في فلك يسبحون وهذا هو مراد صاحب الكشاف ره لان النكرة اعني دابة محمول على المجموع من حيث هو مجموع بقرينة الخبر كما حمل الشريف ره في حواشي المطول عليه لان عبارة الكشاف لا تساعده

فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها ذكر فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقل من انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه سهو لما ذكر فى اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا تظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شئ لما عرفته وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف فى الجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص اى نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التامل والتفحص **قوله** لكان ذكره ترجيحا يعنى بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها **قوله** ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعى وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول **قوله** مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغى لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب فى حجوركم فلو كانت الفتيات اى الاماء مؤمنات فى الغالب والعادة

نفى الحكم عما عداه وهذا وان كان فى التعليق بالشرط الا انه يجوز ان يكون فى الوصف ايضا كذلك ولا شك ان الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التى يتعلق به النكاح مؤمنات وان العادة جارية بذلك

جارية

فى عبارة التوضيح لكن دلالة عقلية لا من اللفظ حتى يكون حكما شرعيا وهذا المعنى الاول اعم مطلقا من العرف العام ومن اصطلاح المتكلمين ومن وجه من عرف النحاة والمعنى الثانى اخص مطلقا من الاولين ومن وجه من الاخير

جارية بذلك لصح ما ذكره **قوله** فى بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا يعنى ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة وكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة **قوله** فى ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا فى بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **قوله** عملا بشرطيته فان شرط الشئ ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا فى ذلك الشئ ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفى بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر فى الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة **قوله** بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم **قوله** وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعنى لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا يؤدى زكوتها لا يجب بذلك الزكوة فى السائمة خلافا لهم وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعى وعندنا يجوز **قوله** لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم كالدخول فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظ والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فى الشئ ولا مؤثرا فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثانى ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوى

تفصيل معانى الشرط

العادات لا يتوقع بالامة الا عند العجز عن نكاح الحرة ويستنكفون عن ذلك فاخرج الله تعالى هذا الكلام على وفاق العادة

وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع **قوله** ومن لم يستطع اى من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رح في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اى على تقدير الاتصال ولا ناسخا اى على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظ لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال **قوله** وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فالشافعي رح

الى

الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة رح الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقتصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اى وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذى نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه **قوله** بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** وفي البدني لما لم يثبت نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء

يبتني عليه بل على انه الموافق للنقل فانه تعالى اضاف الكفارة الى اليمين حيث قال عز من قائل ذلك كفارة ايمانكم و للعرف حيث يقال كفارة اليمين والاضافة دليل السببية

يعني ان كلمة عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الواجب البدني عند الشافعي مع ان ثبوت الفرق بينهما في المالي عنده

بل ينظر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد
زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم
لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق
بفعل المكلف وهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم
امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما
تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام رح
ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة
العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه
من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا
معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله
فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء
وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها
فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صببت الماء الذي
بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا
حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان
كل محرم قبيح والاوجه ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كان لمعنى
في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة
لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام
المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند
وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل
وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان قوله ان دخلت فانت طالق قبل الدخول
بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان
التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية
لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون
طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع
لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على
الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعا مثل انت طالق

غدًا وأجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب
المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف
الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع
واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال
للاجنبية انت طالق وأجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود
الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير
سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده
لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى **قوله** فيجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رض
انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان
تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق
قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من ان يبقى
نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث
عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء
اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا تكون اليمين
مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم
ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب
واليمين لا تبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث
الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى
الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين
فتكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان تفضي اليمين
الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام
يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين
لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى
الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع
النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء

اي بقاء البر

وهو البر ابتداء

وهو اليمين

قوله ولقائل ان يقول على الاول الى آخره اعلم ان مراد مشايخنا رح بنفي سببية اليمين للكفارة ليس نفي السببية مطلقا
بل بمعنى افضاء اليمين الى الكفارة وترتب الكفارة عليها وكون الحنث شرطا وينبغي ان يكون مراد المص رح ايضا ذلك
وان كان المتبادر من ظاهر عبارته نفي السببية مطلقا ولهم في ذلك طريقان احدهما ما نقل صاحب الكشف رح
عن الامام البرغري رح حيث قال نحن لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول هي سبب لها بعد الحنث
وفوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا للبر فلما كانت الكفارة خلفا عن البر انقلب سببية
اليمين للبر الى سببيتها للكفارة والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث وثانيهما ما نقل عن
الاسرار انا نسلم ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا اي حال كون الكفارة خلفا عن البر
لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة وهي اليمين لان العلة علة لايجاب الاصل وهو البر لا للبقاء
والخلف وهو الكفارة يخلفه في البقاء الا يرى ان ملك اليمين لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع
البيع بهلاك المبيع او بيعه من انسان آخر وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وهذا هو الذي فصله
الشارح رح بقوله وعلى الثاني لم لا يجوز الى كلمة الفرغاية الالغاز فظهر ان ما ذكره من الاعتراضين على الوجهين
هما اللذان ذكرهما المشايخ الحنفية رح في توجيه ما ورد على ظاهر الاعتراضان من قبل الشافعية فلا يكون
لهما جهة ورود ولعمري ان هذا من الشارح النحرير رح في غاية الاستبعاد ولهما النظر الآخر فوجهه ان المقيس
عليه يجب ان يكون اتفاقيا وههنا ليس كذلك لانا لا نسلم ان سبب الكفارة هو الاحرام والصوم لم لا يجوز ان يكون
السبب الجناية عليهما لكن يرد عليه ان المقصود ليس القياس عليهما بل مجرد التمثيل للتوضيح فيكونان من
المتنازع فيه فاي فائدة في المنع واعلم ان لثبوت الاحكام باسبابها اربع طرق الاول الاقتصار كثبوت الاحكام
بالتصرفات الانشائية بلا تخلل مانع الثانية التبيين وهو ان يتبين في ثاني الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل
كثبوت حكم الحيض بعد تمام ثلثة ايام الثالثة الاستناد وهو ان يثبت الحكم بعد زوال المانع مضافا
الى السبب السابق كثبوت الملك للغاصب بعد الضمان مستندا الى الغصب السابق الرابعة الانقلاب
وهو تبدل الحكم الى آخر كتبدل حكم البر في اليمين بعد الحنث الى الكفارة ملا خسرو رح

والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم
نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** وفرقه اي فرق الشافعي
رح بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب
عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية
لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره
العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون
مقصودا في ذلك بل آلة يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن
فتصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان
تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما
جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى
النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامارات الوجوب ينفصل عن
وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود
في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله**
وبيتي الفرق لما جعل الشافعي رح التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل
وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط
اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم
المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والحكم عن الثبوت اذ
لا جهة لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط
لانه ثبت على خلاف القياس بضرورة دفع الغبن والضرورة
تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول
المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا
صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم
وتاخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق
فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل
وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه
وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة
هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف

البيع

130

باللفظ ههنا لفظ القرآن لما قال المصنف في اوائل الكتاب ونورد ابحاثه يعني ابحاث القرآن في بابين الاول في افادته
المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فكانه قال اللفظ القرآني المفيد للحكم الشرعي اما خبر او انشاء ولذا
قال بعده واخبار الشرع آكد انتهى اجاب عن هذا البحث المولى ابن حسام رح بانه الخبر والانشاء مع حكمها
العام غالبا من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم فاللفظ في هذا الباب نعم اللفظ بعد ذكر ما هو المقصود من
افادة اللفظ القرآني الحكم الشرعي كما فعل في الباب الاول حيث قسم مطلق اللفظ بالنسبة الى المعنى

البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط
قمارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات
دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق
قوله الباب الثاني من البابين اللذين اورد فيهما
ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من
الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله**
اللفظ المفيد له اللفظ الصنفي للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء
من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن
مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل
الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد
للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم
يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا
لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى
هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان
اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول
لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف
الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف
ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير
لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية
والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث
انها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع لما
كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم
به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام
واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي
من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته
للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي
فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه

هو الامكان الذهني
بل سببه كما يفهم من
عبارة المفتاح

قوله ثم لا نزاع في ان الامر يطلق الخ يندفع به مع قوله الآتي لانه جعل الامر والنهي الخ ما قال بعض شراح المغني المراد من القول معناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر لا الامر ويندفع ايضا بان القوم جعلوا الامر والنهي قسمين من الخاص والخصوص والعموم من اوصاف اللفظ وبانهم جعلوهما من اقسام الكتابه وفسروا الكتابه باللفظ

فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففي مثل والوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدأ والخبر ام خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات يرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة في احق ما يبدأ في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال عن الحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء وهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب في الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو كف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يأمر

والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد به اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظ فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** فالامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال للاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان امر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلاة والسلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه الصلاة والسلام للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به عليه الصلاة والسلام

فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان
كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة امرنا النبي عليه السلام بكذا وهل
يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو
المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر و
الثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب فاحتجوا على
الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد
وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر تعجبين من امر الله
وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رايتموني
اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة
فثبت بهذا النص ان فعله عليه الصلوة والسلام واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب
كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان
قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه
تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل
قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج
المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج
على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص
بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا
يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا
بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه
اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ
حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا
للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس
بمشترك بل هو متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح
نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم بط للقطع بان
من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال
انه لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي
هو المصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق

منه أمر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم
لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح
وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس
صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء و
الاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول
هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق
على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان
تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات
من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان
الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه
الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر
كتسمية المشؤه اى المقصود بالشان الذي هو مصدر شأنته اى
قصدته وذكر الامام رح في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر
في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه
فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب
وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله** سلمنا لما كان الاصل
وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل
من ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث
الاصول وهو كون الفعل موجبا وغير موجب فابطل التفريع اولا
والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على
كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص
للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على
ما سيأتي بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول
مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من
مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان
الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا
فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة

على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره فقط على ما ستعرفه واما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك
وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد
الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد
اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون
الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل
كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف
على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح
لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال
ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد
بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا
المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب
والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي
والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان تخصيص
الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير
التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه
موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في افعاله
التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك و
عظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام
به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به
اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون
فعله موجبا مستفاد من قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وهو صيغة الامر
لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون
الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم و
الاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا
بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى

ابو سعيد الخدري رضي بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع
نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما
قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت
فقال عليه الصلاة والسلام ان جبرئيل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا
جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل
فيهما وبما روى انه عليه الصلاة والسلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم و
نهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل
موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي رح انهم لم يتبعوه
في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم
في البعض دليلا **قوله** وموجبه لما فرغ عن بيان ما هو
المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه
اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج رح من اصحاب
الشافعي رح الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل
في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند
الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان
يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين
الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب
والاباحة والتهديد وذهب الغزالي رح وجماعة من المحققين الى
التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط
او هو مشترك بينهما لفظا **قوله** التاديب هو قريب من
الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق و
اصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح
الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قل تمتع
بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد
بقرينة قوله تعالى مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة
بسلام آمنين وقوله انجلي اي انكشفي جعله للتمني لانه استطال تلك
الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء

مطلب الامر يجي لستة عشر معنى

وهذا الاحتمال اى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقايق **قوله** وعند العامة اى اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رح او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج رح ولا ننفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ايض ح واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك رح انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي رح انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف رح وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فايات منها قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب والندب

فهي بعينها موجودة في النهي والثاني ان النهي صورة امر بالانتهاء معنى فيكون حكمه حكمه واما بطلان التالي فلا ستلزامه ان لا يبقى فرق بين افعل ولا تفعل وهو بديهي البطلان فظهر ان حمل الشارح رح قول المصنف رح لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان على نقض الدليل وحمل قوله ولان النهي امر بالانتهاء على المعارضة بعد ما راى قوله عطف على قوله لاستعماله في معان مما لا ينبغي ان يصدر مثله من مثله فليتامل ملا خسرو رح

في حصولها وقوله الفوا حقه احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد **قوله** قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايض يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايض التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقايق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ الغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا **قوله**

مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت
قاصدا اياه مقبل عليه والمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله تعالى او
امر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض
اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير
عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب
اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر
خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور
في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف
والحذر بقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير
كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب
لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر
من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب والاباحة بل
الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة
على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب
لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره
مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على
مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما او
تركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من
امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق
النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا
من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل
اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر
نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول
بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان
القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى و
قضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضيهن

العطف من جهة المعنى بخلاف التوجيه الاول فانه عن امر وقع هناك حالا فيفيد التعلق في نظم الكلام عاما او خاصا على الرايين

سبع اما نصب امرا فاما على المصدر او التميز ولا يحتاج ... على التقدير في النظم بمعنى الفعل ... اذا كان الامر ... الى تقدير البتة

قوله لا يقال هذا الخ يعني ان كون الامر للوجوب انما يلزم اذا كان قوله تعالى فليحذر للوجوب اما اذا كان للندب
او الاباحة فلا يلزم ذلك فاذا كان للوجوب يلزم الدور الذي هو اول المسئلة

قوله وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المط فانك قد عرفت ان الكلام ههنا في صيغة الامر فاذا لم يكن لفظ الامر
المذكور في الآية المتناول للصيغة عاما لم يصح العموم اذا قيل كل صيغة امر للوجوب بل يجب تخصيصه
بالمطلق عن القرينة فيكفي في الاستدلال ذكروا من مطلق لا عام فاندفع ما قيل ان قوله وامره مصدر مضاف
الخ انما دل على ان موجب الامر الذي هو المصدر الوجوب لا الامر الذي هو صيغة افعل ومحل النزاع
هذا دون ذلك وكذا يندفع ما قيل ان قوله وعلى تقدير كونه الخ لا ينتج المط لان معنى المطلق المذكور
في المدعى غير معنى المطلق المذكور في الدليل

قوله بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط اعترض عليه بان الشرط ههنا ليس في معنى النفي فلا يعم
ما في سياقه كما سبق تحقيقه في بحث الفاظ العموم حتى قال الشارح ثم بعد تقرير الكلام فظهر ان
عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي فالصواب ان يقال يثبت المط
على تقدير كون الامر مطلقا ايضا او يستفاد العموم من وقوعه في سياق النفي معنى على ما اشار اليه
بقوله والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا

سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى
الرسول عليه السلام يابى هذا المعنى فيتعين الاول واما اطلاقه على
تعلق الارادة الالهية بوجود الشئ من حيث انه يوجبه فمجاز
وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشئ على ما ذكروا
فى قوله تعالى اذا قضى امرا اى اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا
فلا معنى لنفى خيرة المؤمنين عنه ولو اريد حكم بفعل او شئ احتيج
الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح
نفى الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته
وهى تثبت الخيرة وعلى تقدير ان تكون الحكم بفعل موجبا لنفى
الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشئ يقتضى نفى الخيرة للعباد
ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر فى قوله تعالى من
امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء
جعل امرا منصوبا على المصدر او التمييز لما فى الحكم من الابهام او الحال
على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاء فى زيد ركوبا فانجبنى
ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك اى ما منعك من
السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع
من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض
وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم
والا فله ان يقول انك ما الزمتنى السجود فعلى م اللوم والانكار
فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع
لاحد فى استعمال الامر لذلك وانما النزاع فى كونه حقيقة له وخاصا
به قلت الطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك
دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق
للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع فى ان المقيد بالقرينة يستعمل فى
غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة
الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اى تاثير قدرته

لان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاول قوله اما بمعنى المصدر وهو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء
قوله لما فى الحكم من الابهام لاحتماله القول والفعل كما مر

لا يخفى ما فى كل من الوجهين من التكلف الظ فالاحسن ان يقدر هكذا ما منعك فى ان لا تسجد فان حذف
حرف الجر من ان وان شايع والمعنى ما منعك من السجود وقت عدم سجودك لا اضرورة
فى الاية الكريمة احتمال اخر اقرب من الاحتمالين اللذين ذكرهما الشارح وهو ان يجعل من قبيل
انبك حقوق النجم والمعنى ما منعك من السجود وقت عدم سجودك

قد تقرر عندهم ان التمثيل انما يكون فى المركب وهو ههنا تشبيه الحالة المعقولة من تاثير قدرته تعالى فى المراد ووجود
المراد عند ارادته بالحالة المحسوسة من امر المطاع ووجود المامور به عند امره الا انه اكتفى الشارح بذكر
التاثير والامر من طرفى التشبيه لظهور الباقى بقى فيه بحث وهو ان قوله فى حصول المامور به وجه التشبيه
كما هو الظ مع انه لا يوجد فى المشبه اذ لا حصول للمامور به فى تاثير القدرة فى المراد ضرورة انه لا امر فى تاثير
القدرة على هذا التقدير ويمكن ان يقال انه صرح فى جانب المشبه به لكونه اصلا فى التشبيه بما يفهم منه وجه الشبه
المشترك وهو حصول المراد

في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من
غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة واستعمال آلة وليس
هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا
بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى
قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع
تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن
المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من
الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه
يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب
التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه
بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم
على معنى ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك وبعضهم على ان الكلام
في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى المخاطب وعلى المذهبين اي سواء
كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا
من هذا الامر اعني كن اما على الثاني فظ لان معناه نقول له احدث
فيحدث اي كلما تحقق الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على
الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم
بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا
بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها
فخر الاسلام رح وغيره في التقدير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا
لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان تكون قرينة للايجاد
اي نظيرا له وبمنزلته في تكون الاشياء به على ما هو رأي الاشعري رح
لانه انما يكون نظيره اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما يترتب
على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح ان
يكون الامر ضميمة الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها
على ما جرت به السنة الالهية من ضم كن الى صفة التكوين عند ارادة
تكون المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين

اي نظيره الواقع موقعه النازل منزلته حيث شبه

كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم الشيء الى
الغير في تحقق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصد به ما قصد
بذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم ان الوجود لو كان
بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو
امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضميره
يكون للوجود دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى
لما صح ان يكون الوجود قرينة للامر اي اثرا له مقرونا به مترتبا
عليه فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود
مرادا بامر كن فكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر
الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين
للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد من امر التكوين هو الكون
بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى
وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى
طلبا للكون يجب تكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين و
حصول المأمور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون
مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد
في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشأ
كما في امر الايجاد وح بطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون
للمأمور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما
تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت
كون الوجود مرادا في كل امر التكليف بل نقل الشارع لزوم الوجود
للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى
العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه
الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام رح ان اعتبار جانب الآمر
يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا
مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فاثبتنا
بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود

وهذا الكلام هو منشأ السؤال الاول

على صيغة اسم الفاعل دون المصدر

وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون
الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت
نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا
بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة و
قد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل
وارادته مع المنع من النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من
العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر
حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما
وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه
الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل
بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نم ان
صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم
الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد
يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر
العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية
وايض لو كان امركن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من
غير تخلف وتراخ وكان ازليا للزم قدم الحوادث وايض اذا كان
ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه
الاية فالاولى ان يقال ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير
قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي اتركت موجبه دل
على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد بقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا
المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى
الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به
ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد
والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان

موجبه

قوله ولقائل ان يقول لا نم الخ ايراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته الخ ويمكن ان يجاب عنه بان
المتبادر بحسب اللغة من نحو قولك اضرب هو طلب الضرب وارادته لا طلبه فقط يشهد به التامل بالانصاف
وقد اعترف به نفسه فيما بعد حيث قال لا تفاوت اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع
عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل وهذا القدر يكفي للحكم بانه صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به ولا يضر
التخلف لمانع ملا خسرو رح

قوله وايضا لو كان الخ ايراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب الوجود الخ بملاحظة قوله السابق اعني قوله والمعنى
نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى قوله للزم قدم
الحوادث اجاب البعض بانه انما يلزم ذلك لو كان المامور به التكون في الازل اما لو كان المراد التكون
فيما لا يزال فلا يلزم ذلك ورد بان الفاء الدالة على التعقيب في قوله فيكون آب عن الحمل على ذلك هذا
وقد يمنع اللزوم بجواز حدوث تعلق امركن الازلي وبه يندفع ايض قوله وايضا اذا كان ازليا الخ
حسن چلبي رح

على ما اريد به الندب او الاباحة بطريق المجاز اما ان صلوا صلوة الضحى مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيه سيد رح
وقد يجاب به ايض بان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة مجازا فيه اذ لا قائل فيه بكون الامر
مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم
على ثبوت اللازم حسن چلبي رح على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى
المجيب مولانا خسرو رح ام د على ما صرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه
على ما ذكر خسرو رح

موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على
ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل
فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايض لم يزل العلماء
يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف
في اثبات مدلولات الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف
القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه
فالمختار انه ايض للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا يفرق بين الوارد
بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر
المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم
لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب
زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب
المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رض اذا
انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر
بالاصطياد بعد الاحلال اجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة
وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب
لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي رح
ان قوله تع وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة
وتلا قوله تع واذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب
الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين و
للوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول
بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه
المقام عند انضمام القرينة **قوله** مسئلة قال فخر الاسلام
رح اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه
حقيقة وقال الكرخي والجصاص رح هو مجاز واظن ان هذا
الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام رح

جوابه انه ان اراد ان الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم بالاذن وهو الاباحة فنمنع كيف والاباحة وردت في صورة واحدة وهي صورة الاصطياد ولذا اجيب عنه بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية والوجوب ورد في اكثر من عشر صور كما ذكر في الكشف وان اراد انه قرينة على ان المقصود رفع التحريم مطلقا سواء كان بالاباحة او الندب او الوجوب فنمنع ايض كيف وكل من الاولين لم يثبت الا في صورة بخلاف الوجوب كما مر فاذا لم يصلح ان يكون قرينة كان الامر مطلقا ولم يرد الاشكال ملا خسرو رح

توكه واعلم ان المشهور الخ لما كان مقتضى قول المصدر رح بحسب الظ موجبه واحد وهو الوجوب عند اكثرهم وكذا
بعد الحظر وقيل للندب وقيل للاباحة ان هذا الاختلاف بين القائلين بان الامر للوجوب شرع اولا كلامه
على ما اقتضاه ثم لوح بقوله واعلم الخ الى ثلثة اشياء الاول المشهور ان هذا اختلاف آخر بين القائلين
بان موجبه واحد مطلقا كالاختلاف الاول الثاني ان الوجوب ههنا ليس عند الاكثرين كما هو مقتضى
كلامه اذ الظ ان يعتبر في المعطوف ايض قيد الاكثر وان سلم عدم اعتباره لا يلايم قوله وقيل للاباحة
الثالث ليس القول للندب ههنا مذهب احد فضلا عن ان يختص بالقائلين بان الامر للوجوب كما اقتضاه
عبارته موافقا لما ذكر في شرح المختصر الا ان يصرف الى البعيد ويقال من قال للندب فمذهبه كذلك بعده
وكذا في غيره كما هو مسطور في عامة الكتب حسن چلبي رح

بعد ما ثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك
اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة
او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا
بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض
ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى وصوموا
ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه
الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ ا م ر على
الصيغة المستعملة للاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا
وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في
اصول ابن الحاجب رح وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي و
ابي بكر الرازي وهو الجصاص رح والمباح ليس بمأمور به خلافا
للكعبي رح فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب
طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على
ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة
الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز
فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله
واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له
فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام
لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا
مخيرا لانه يجب ان يكون واحد مبهما من امور محصورة معينة
والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل
جيد لكلام فخر الاسلام رح لولا نظم الندب والاباحة في سلك
واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص رح فلهذا ذهب
اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر
واولوا كلام فخر الاسلام رح بان الامر حقيقة للوجوب خاصة
عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان
المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي

مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهرا لتأديته الى
ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى
المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له
اي دل عليه بلا قرينة ذكروا له تأويلا آخر وهو ان اللفظ
المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز
استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس
عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر
ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعندهم اللفظ
ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز
والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من

مطلب بحث للحقيقة القاصرة

الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الامر
الموضوعة للوجوب قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها
في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من
قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب
بعضهم الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل
الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على
التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من
الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب
المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل
بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب
في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي
الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب والاباحة
مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة
انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب
بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على
التساوي ولهذا قال فخر الاسلام رح ان معنى الاباحة والندب
من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا

وهو جواز الفعل

وقاصرًا بالتحقيق وقد ذهب المص رح الى ما اختاره فخر الاسلام رح وهو
من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكنه قرّره على وجه يندفع
عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب
او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او
متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بانّ الصيغة
لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل
على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذى هو
بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك
او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على
حرمة الترك ولا خفاء فى انّ مجرّد جواز الفعل جزء من الوجوب
المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب فى مجرّد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى
الجزء ويكون معنى استعمالها فى الاباحة والندب استعمالها فى جزئهما
الذى هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذى هو جواز الترك
بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب
بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب
الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا
ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذمّ تاركه شرعا او كونه
بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم انّ
جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المص رح من انّ عدم المعاقبة
جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل ممنوع لم لا يجوز ان يكون عدم المعاقبة مقدّمته قلت هذا مبني
على انّ الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة
هو عدم الحرج لا فى الفعل ولا فى الترك وانّ المأذون فيه جنس
للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج
فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة فى امثال ذلك مما لا يليق
بهذه الصناعة الا ترى انّ قولهم قم حقيقة فى الوجوب ليس
معناه انّ وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم

قوله لم لا يجوز ان يكون عدم المعاقبة مقدّمته لانّ حيثية الشيء خارجة عنه وعدم المعاقبة حيثية الوجوب وايضا عدم المعاقبة ليس عبارة عن عين جواز الفعل بل غايته انّ عدم المعاقبة لازم لجواز الفعل

حاصل الجواب انّ ما ذكر فى التعاريف للوجوب لا ينافى ما قصده المص رح فانّ حقيقة الوجوب واحدة هى جواز الفعل مع المنع عن الترك وما سواه اما آئل اليه او لازم له

بل

حاصل السؤال انّ ما ارتكبوه من خلاف الظ مبني على ان تكون صيغة الامر المستعملة فى الندب والاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال الكل فى الجزء وهو ممنوع لم لا يجوز ان تكون استعارة بان تكون مستعملة فى تمام الندب والاباحة بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل وحاصل الجواب منع السند المساوى بانها ان كانت استعارة كانت كالاسد المستعمل فى الانسان الشجاع فانّ ذلك من حيث انه من افراد الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة لا من حيث انّ لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان فاذا كان الجامع هنا جواز الفعل كان استعمال الصيغة فى الندب والاباحة من حيث انه من افراد جواز الفعل ويعلم جواز الترك بالقرينة

بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك
فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة وارادتهما
منه ولا ضرورة فى حمل كلامهم على انّ المراد انه يستعمل فى جنس
الندب والاباحة عدولا عن الظ وما ذكره من انّ الامر لا يدل على
جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان
اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع
لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه
مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل والاذن فيه
قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته
منه فانّ ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث انّ لفظ
الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع
ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى
الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن
فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز فعل الترك او بدونه بالقرينة
كما انّ الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا
ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا
او ماشيا ونحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة
على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين
صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بانّ مدلول الاول جواز
الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا انّ مدلول كل منهما جواز
الفعل مع الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر
للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل فى جواز الفعل
قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة
على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا
قلنا يرمى حيوان ويطير حيوان فانّ مدلول اللفظ واحد الا
انّ الاول مستعمل فى الانسان والثاني فى الطير ولا يخفى انّ هذا
البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا

مطلب ان الامر هل يقتضي العموم والتكرار

اذا استعمل بمعنى ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في
الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون
بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في
ضمن الوجوب وعند الشافعي رح يدل لان دليل الوجوب يدل
على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز
لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز
سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل
فلا نزاع وحاصله ان جواز الفعل الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب
بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل
دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلولها
المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ
مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب
اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد **قوله** فصل
عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك
بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا
يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت
مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر
فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان
واحد ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون
التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا
يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى
تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر
المقيد بقرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة يفيد ذلك
وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب
العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على
مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على
قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار

وتحقيقه ان طلب الفعل من الفاعل له عبارات
مختصرة ومطولة فالاول هو الاحسن كقولك طلع
وامثاله والثاني اطلب منك التطليق والمختصر
والمطول في افادة اصل المعنى سواء لا محالة

هذا ام للابد انما هو قول سراقة رض قال له في حجة الوداع من غير ان يصدر عن النبي عليه الصلوة والسلام
امر بالحج بل انما نشأ سؤاله من نفس الحج والملابسة بافعاله فانه قال الحج الذي وجب
علينا ونحن الآن متلبسون بافعاله أ لهذا العام ام للابد واما قول الاقرع رض وهو
أكل عام يا رسول الله بعد قوله عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فهو
المتعلق بالامر والوارد بعده فاضمحل ما توهم ان لم تعلقا بالامر وهو قوله تعالى ولله على

فلان اقرع بن الحابس رض وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر
بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانا
نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من
التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم
التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة
والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل
عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر و
بالسبب اعني البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل
هو سراقة رض قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق
له بالامر واما حديث اقرع بن حابس رض فهو ما روى ابو هريرة رض
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
فحجوا فقال الاقرع بن الحابس رض أكل عام يا رسول الله فسكت
حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى
لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر
قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه الصلوة والسلام كان صاحب الشرع
واليه نصب الشرايع الثاني مذهب الشافعي رح وهو انه لا يوجب
العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان
مرة او متكررا وهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا
مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع بن حابس رض ومن كونه
مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات
تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيقبل
العموم ووحد الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم
والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل
التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان
التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي

لتجدد السبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد
بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط
لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب
فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد
فلا يكون مما نحن فيه وجه لا معنى لقوله لا المطلق الامر لان الخصم
لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق
ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء
كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا
عن جميع ذلك وجه لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق
بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا
المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المصنف في مسئلة ان
دخلت الدار فطلقي نفسك وهذا عبر في التقويم عن هذا المذهب
بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر
بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ
قلت ليس ببعيد فان المقيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ
الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا
علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب
عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل
هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا
بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا
اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل
خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي رح
المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان
مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل
يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس
بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد
لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او

اعتبارا

وهو ان دلالة طلقتك على المصدر الحادث في الحال بثبت اقتضاء
بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل التطليق من غير
ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب
الطلاق في المستقبل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء حسن چلپي رح

اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس
واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة
الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت
الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي
نفسك ثنتين وصم الى عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نم انه
تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ وهذا قالوا اذا
قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد
لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت
قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك
فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع
على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق
يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايض واحد
اعتباري فهو المط اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى
انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل **قوله** وقوله تعالى
فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس
لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية
وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم
الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد وقال فخر الاسلام رح وعلى
هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تع والسارق
والسارقة لم يحتمل العدد اى كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل
مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير
لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان
المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر
الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز
ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف
قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو
بط بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع

فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كلا منهما يد
واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود
رض ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم
بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر
الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المص ظ في ابتناء هذه
المسئلة على مصدر الاراعي فانقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين
للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد
اجماعا فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدله
عن تقرير العموم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي
عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالجموع وجوابه
ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا

قوله فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب
اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة و
قضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول
ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رح
يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور
فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا
والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب
مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل
فيه قضاء النائم والحايض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان
وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي
الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل
لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني
لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان
الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء
بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا
لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله

اعلم ان ههنا ثلثة امور احدها نفس الوجوب وهو عبارة عن اشتغال الذمة وثابت بالسبب كالوقت
للصلوة وثانيها وجوب الاداء وهو لزوم تفريغ الذمة وثابت بتوجه الامر وسيأتي تمام تحقيق الفرق
بينهما وثالثها ما علم وجوبه بالامر وهو فعل الصلوة مثلا فكما لا يمكن تسليم نفس الوجوب كذلك لا يمكن
تسليم وجوب الاداء فكان المناسب نظرا الى احتمال العبارة اعني الثابت بالامر ان يتعرض لوجوب الاداء ايضا
لكنه اقتصر على التعرض له اذ لم يذهب الى تسليم وجوب الاداء احد بخلاف نفس الوجوب حيث جوزه
صاحب الكشف رح — حسن چلبی رح

بالخطابه وذلك في الامر صحيح في الكل
توضيحه ان الوجوب عبارة عن
اشتغال الذمة ووجوب الاداء
عن لزوم تفريغ الذمة والاول
ثابت بالسبب كالوقت والثاني
بتوجه الامر وسيأتي تمام الفرق
حسن چلبی رح

في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء
فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه الصلوة والسلام فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسي عند
التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب
ابي حنيفة رح الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او
غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا
والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته
بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وح يصح
تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف
من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب
بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة
في وقتها وايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس
الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى
ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما
يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر
اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو
في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين
او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة
حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت
ليعم اداء الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات وقال
الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في
القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن
بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا
فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايض وبعضهم قيد
مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف
دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها
من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه

الشارع وما ثبت به الوجوب وهو الفعل الكلي قد لزم وقوعه في الخارج بالسبب كطلوع الصوم
بعد ما لم يكن لازما واما ما يفهم ثبوته بالامر وهو الفعل الجزئي قد لزم ايقاعه بالامر لانه المط
حقيقة وقد يكون الثابت بالامر وجوب الاداء وهو لزوم تفريغ الذمة وهذا كنفس الوجوب
في امتناع التسليم الا انه لم يتعرض له اذ لم يذهب احد الى تجويز تسليمه بخلاف نفس الوجوب
حيث جوزه صاحب الكشف رح ورده التحرير رح بقوله وعلى هذا لا حاجة الى — حسام زاده رح

مطلب القضاء هل يجب بما يجب به الاداء او بسبب جديد

الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لامحالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي رح **قوله** ويطلق كل منهما اى من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء لاخلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اى نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف رح في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رح القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا ان نقيم مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لذلك الفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأى في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه

او غيره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام رح بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأى البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب والمندوب ولا يخص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف رح من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام رح هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اى بجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او بجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايض اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام

اي دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال
ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج
الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله
وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة
الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك فان قيل من جملة
الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات
على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل
العبادات مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف
اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويماثله في الهيئات والاذكار حسا
وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل
الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط
بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك
لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك
لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما
هو لامتناع الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او
الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد
انتفت في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان و
ثبت بتحقق المأثم في العمد بالنص والاجماع على ان تأثيم تارك الواجب
بتأخيره عن وقته تم الظاهر من كلام الفقهاء ان ايراد الآية والحديث
في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة
لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما يفهم من
قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت
مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو
الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض
لشيء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الآتي به في وقته ويمكن ان يكون
مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت
الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب

بعد

بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث
وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في
حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور و
الاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كل واحد منهما عبادة وجبت
بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم و
الصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من
الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ
لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام
ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان
اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون
بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء
وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن
قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة
وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس
واما يوم الجمعة على التخيير وكانا سواء فلا يعصي بالتأخير لانا نقول
معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه
في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه و
لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم
اليومين سواء **قوله** فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف
رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم
يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز
ان يقضيه في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان
القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان الرمضان الآخر
مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف
فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب
مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر

الروايتين عن ابي يوسف وزفر قالا لانه التزم اعتكافا
بصوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل الى قضائه في شهر
آخر لانه يلزمه بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه فيزيد على
ما التزمه فوجب ان يبطل

ابتداءً ان يصوم شهرًا وظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب
الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت
الحكم والا لكان المناسب ان يقول السبب الموجب للاداء هو النص
الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور
على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان
يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال
على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس
على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي كلام فخر الاسلام رح
اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لا يجاب الشارع الفعل
على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب
القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب
الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظ من الكتاب وعبارة
فخر الاسلام رح ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما
للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان
بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن
من اكتسابه مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي
فيه الحيوة والممات فلم تثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه
وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل
السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد في رمضان الثاني
فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب
بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه و
شرائطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلزم بالنذر بخلاف
الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو
متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء
هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف
في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه

معتبر بايجاب الله والمنذور يجب ان يكون قربة يكون من جنسه واجب
لله تعالى في الشرع والاعتكاف ليس لله تعالى واجب من جنسه و
انما صح النذر به الحاقا له بالصوم باعتبار ان الصوم
شرط له بالحديث فالتزامه التزامه واما الصلوة
المنذورة فلله تعالى واجب من جنسه فلا ضرورة في
اعتبار ايجابه ايجابا بوضوء مستقل حسن چلبي رح

قوله هو قياس المنذور الخ اعترض عليه اولاً بان هذا يخالف لما سبق من قوله فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتدأ لظهور ان القياس
ليس بنص وثانيا بانه اذا كان السبب الجديد هو القياس او النص المذكور كان هذا عين مذهب الجمهور وثالثا بانهم صرحوا
بان القياس لا يصلح ان يكون سببا جديدا والجواب عن الاول بعد تسليم ان ليس المراد من النص في تفسير السبب سابقا
مطلق الدليل ذكر الخاص وارادة العام او النص وما في حكمه ان ما ذكره ههنا اولا كلام ظاهري ولذا اضرب عنه بقوله بل
النص الوارد بناءً على ان القياس مظهر لا مثبت وبهذا يندفع الثالث ايضا واما الجواب عن الثاني فلان النص على ما زعموا
للايجاب ابتداءً لا للاعلام ببقاء الواجب وهو مذهب الجمهور فلا عينية حسن چلبي رح

حيث قال ويتفرع من هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صام ولم يعتكف فيه انه يقضي اعتكافه ولا يجزي في
رمضان الآخر قال والاي القضاء انما وجب ابتداءً بالتفويت لا بالنذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق
عن الوقت لكنا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه لا بنص مقصود في هذا الباب واذا ثبت هذا لم يكن بد
من اضافته الى السبب الاول انتهى

اعلم ان النذر انما يصح اذا كان المنذور قربة وهي ما يكون من جنسه واجب لله تعالى في الشرع لان ايجاب العبد معتبر بايجاب
الله تعالى كالصوم والصلوة والحج والصدقة والعتق فعلى هذا كان ينبغي ان لا يصح النذر بالاعتكاف اذ ليس لله تعالى من جنسه
الا انه صح الحاقا له بالصوم باعتبار ان الصوم شرط له بالحديث فكان التزام الاعتكاف التزام الصوم ولله تعالى من جنسه
واجب فظهر ان الصوم الواجب بالاعتكاف يجب ان يكون مما يلزم بالنذر وهو الصوم المستقل دون صوم رمضان لانه صوم
مستقل لا مدخل للنذر فيه ولذا قال ويكون مما يلتزم بالنذر اي تكون تلك الشرائط هكذا يجب ان يعلم هذا المقام منه رحمه الله

بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط
وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك
فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف
الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف و
زيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان
على صيام سائر الايام وقوله فلم تثبت القدرة اى على اكتساب مثل ما فات
من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت
من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا
بالاطلاق اذ لا عجز عنه والاطلاق يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به
وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك
شرف الوقت بخروجه فبقى اصل الصلوة مضمونا بشرايطها وكان هذا
اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف
مضمونا بالاطلاق احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع
سقوط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يجب القضاء بصوم
مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة وذلك بان يقضى الاعتكاف في رمضان آخر والدليل
على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما
احتمل السقوط بمضى رمضان فالنقصان الثابت والرخصة
الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال
الذى هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود
مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد
بالاعتكاف في رمضان الثانى لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف
ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط
النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها
وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط
النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة

وذلك بان لم يصم او صام ولم يعتكف فقضى
في رمضان مع الصوم يجوز اجماعا

وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة
امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط
النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف
الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله و
لا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما
الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لم يؤثر في ايجابه حتى لا يسقط الا
بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط
النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته
خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى
الى وجوب المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان
المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان
قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان
بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل
قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم
بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه ثم
فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط
شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل
وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض
شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم
لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام
الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدأها ان يحتمل وخبرها اولى وضميره
يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وحمله لاتحادهما معنى اذ المراد
بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني
بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين
ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وبزيد آخر فالمراد برمضان
آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان
الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزى

في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولهذا قال المصنف
في رمضان آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر
رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في
الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة
انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان
ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة **قوله** وسقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبل هذا على
قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط
شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط
النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم
ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن
وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له **قوله**
اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف
مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا
في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر
لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر
في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب
القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت
والاول احوط والا لزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات
دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من
الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب
القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت
لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما
هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه
اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو
تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب
التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني

اي في كلام فخر الاسلام
على الاحوطية

بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادى فى
رمضان الثانى فيجب ان يكون الوجه الثانى الغير الاحوط هو
التادى فى رمضان الثانى بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة
كما ذكره المصنف لا الوجوب كما فى التفسير الاول ولا سقوط القضاء
عن اصله كما فى التفسير الثانى ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين
بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب
القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف
الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما فى الصوم والصلوة فسقوط
النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان
الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال
ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال
لم يتاد فى رمضان الثانى ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ
قوله والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء
ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الآخر او غير محض ان كان
فتصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رح بقوله موجب الامر
يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض
والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا
لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض
اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا تعقل
فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الاقسام ستة
واليه اشار فخر الاسلام رح بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما
ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل
ستة ثم كل من الستة اما ان يكون فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد
يصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المصنف رح ان تقسيم مطلق الاداء
الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفى والاثبات فيلزم ان
يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان
المراد ما ذكرنا وفى العبارة اختصار اى الاداء اما محض وهو

كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعنى
فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان
والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم
الصلوة التى شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو
الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد
بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها
الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المصنف رح اشارة الى ذلك حيث
قال والمسبوق منفرد اى فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففى
التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة
وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل ضرورة
ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب
بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها
فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة
ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق هو الذى ادرك اول الصلوة
بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه
او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته
ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه
من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة
له والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم
كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع
الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشارع اداءه
فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان
اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها
بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله** فى الوقت اذ لو اقتدى
به خارج الوقت لم يتغير بحال **قوله** وقد فرغ حال من ثم اقام
والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام
قوله والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير

فان قلت كلام المص رح يدل على ان بطلان قضاء الوصف وحده لانه لا يقوم بنفسه لا لعدم المثل قلت عدم قيامه بنفسه دليل عدم المثل منفردا كما سيأتي تصريح الشارح رح به حسن چلبی رح

يعني ان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رض وحذف لا جائز عند عدم اللبس وتعضده قراءة حفصة رض لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعدية ليصح معه القياس لجواز ان تكون قاصرة كما تقرر في موضعه فامرنا بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا في الصوم حتى قال محمد رح في الزيادات ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق بان شاء الله تعالى حسن چلبی رح

قوله تجزيه ان شاء الله تعالى اما اذا اوصى الميت فبالاتفاق واما فيما يتبرع به الوارث بلا ايصاء ففيه اختلاف فقيل لا تسقط الصلوات عن الميت لان الاختيار معدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصاء فيحكم بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبته وقيل تسقط ان شاء الله تعالى كما في الايصاء لان دليل الجواز الرجاء الى سعة رحمة الله تعالى وكمال كرمه سبحانه وذلك يشمل الايصاء وغيره وفي النوازل سئل ابو القاسم رح عن امرأة ماتت وقد فاتها صلوة عشرة اشهر ولم تترك مالا قال ولو استقرض ورثتها قفيز حنطة ودفعها مسكينا ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع يجزيها ذلك عنها محمود

في نفسه لانتقضائه والخلف لا يفارق الاصل **قوله** واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة ففي جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضي تعديل الاركان الفائتة في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضي صلوة معدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول **قوله** فقلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة ممحوة سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولذا قال محمد رح في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى **قوله** وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية

الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من
اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير
ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه
الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا
من غير اعتبار معنى التصدق فى الوقت لم يعمل بالتعليل المظنون
ولم يقل بجواز التصدق بالعين او القيمة فى ايام النحر لقيام النص
الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق
بعين الشاة التى عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة
ولم يعتبر شيئا احتياطا فى باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس
فيما لا يعقل معناه فقوله فى الوقت وفى معرض النص متعلق بقوله
لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل فى الوقت متعلقا
بالتصدق بالعين فى كلام الشرح قوله لم يبطل بالشك اى
باحتمال ان تكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجئ ايام النحر
فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن
الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل فى الشهر هو الصوم ليس
بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن ببقاء وجوب الصوم
لقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله للركوع شبه بالقيام من
جهة بقاء الانتصاب والاستواء فى النصف الاسفل من البدن وانما
يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالى البدن موجود فى الجالس
الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله تنقسم الى
هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رح قوله
والبيع اى كتسليم عين الحق فى البيع وفى عقد الصرف والسلم فيكون
هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضى
سابقة الاخذ فيصح فى الغصب دون البيع وفى التمثيل بالامثلة
الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب
بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى
ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب

واما حقوق العباد فهى تنقسم على هذا الوجه اى على الاداء والقضاء منقسما كل واحد الى ثلثة اقسام كما فى حقوق الله تعالى اما
الاداء الكامل فهو رد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع واداء الدين اى على الوصف
الذى وجب ثم عند اداء الدين من هذا القسم وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا
كان للمقبوض فى الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالا ببدل الصرف وراس مال السلم او المسلم فيه
قبل القبض وانه حرام وكذا له حكم عين الحق فى غير الصرف والسلم بدليل انه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر
عليه لانه كان استبدالا وانه موقوف على التراضى فعرفنا انه عين ما وجب حكما الا يرى ان القضاء مبنى على الاداء
وعلى تصوره وذلك منتف فيه بالكلية وفى انتفائه انتفاء القضاء فيؤدى الى ان تسليم العين لا يكون اداء ولا قضاء وذلك
خلاف المعقول والاجماع فعلم ان تسليم العين فى حكم تسليم الدين فكان من قبيل الاداء المحض كتبه

بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل
منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل
المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل
الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر
على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في
سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين
وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله
عين الواجب لما ذكر فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى
له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين
امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او
باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة و
انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق
في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق
التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله
الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض
ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان
معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين
صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا
مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت
وهو ظ ولا تسليم مثله لان المثل في هذا التقدير هو ما ثبت
في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى
وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح
فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية
الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعني اذا غصب عبدا
فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين
بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض
حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا

اوجارية

او جارية سالما عن ذلك فسلم باحدى هذه الصفات فهذا اداء
لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف
الذى وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع
مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة
رح حتى كان المشترى لم يقبضه فيرجع على البايع بكل الثمن لان يد
المشترى زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها مستحقة في يد
البايع بمنزلة ما لو استحقه مالكا او مرتهن او صاحب دين وهذا
استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض
بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشترى لا يرجع بكل الثمن
بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع
بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي لفظ هلك ولفظ التسليم
اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع
دون المغصوب **قوله** وكاداء الزيوف جمع زيف وهو
ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون
دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن
حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند
القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ
الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان
هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى
لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل
بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع
قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رح له ان يرد مثل المقبوض ويطالب
المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة
المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى
الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله
اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد
المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة

مبنى الخلاف فان الشغل بالجناية بمنزلة الاستحقاق عنده فيمتنع تمام القبض وبمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم

لان عدم العلم لا دخل له في كون الاداء قاصرا حتى لو علم به كان ايضا كذلك

حيث انه مملوك وفيه ان ايقاع الحل والحرمة على الاعيان غير مختص بعبارة المص رح بل واقع في كلام الله تعالى حيث قال تعالى احل لكم صيد البحر وقال تعالى حرمت عليكم الميتة والدم الاية على ان هذه المناقشة بعينها آتية في عبارة الشارح رح حيث قال العين المتصفة بالحل والحرمة اللهم الا ان يقال ان ذلك على سبيل الحكاية لكلام المص رح وقيل المناقشة هي ان قوله حكم الشرع على الشيء يدل ظاهرا على ان المحكوم عليه نفس الشيء وليس كذلك بل المحكوم عليه نفس المكلف كما اشار اليه الشارح رح بقوله على بعض المكلفين وقيل هي ان المتبادر من كلامه ان يكون الحل والحرمة بالنظر الى شخص واحد وفساده ظ لكن مراده الحل لبعض

ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المص رح مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام رح وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رح خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعم ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي رح بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي فلا يكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال ان فيه نكتتان احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مأمور به وتنافي اللوازم تدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المأمور

البايع على التسليم اذا الوصية لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد يلزمه كشف

قوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد لرجل هو ابو المرأة فيعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البايع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد القضاء بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه **قوله** دخل على بريرة رض هي مولاة عايشة رض وعايشة رض من بني تيم ولا يحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله**

وَالثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال اليد المبطلة بجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجرى مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الامر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع

ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المص رح تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للاتمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف رح يجب قيمة يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمة يوم الغصب وعند محمد رح يجب قيمة يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمة آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رح تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شأنه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رح والملكية عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة رح لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص

ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظ فلا يخفى ان انعدام
الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان و
حدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص
الحكم بالاعراض المنصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول
بل التقوم باعتبار المالكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى
المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال

قوله وتقومها بالعقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس
بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم
لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد
على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تاثير الشيء
في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه **قوله** فلا يقاس
عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب
بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة
المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد
اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس
لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود
الفارق وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس
بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل
من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على
خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت
على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال
لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضى
انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم
متقوما فيختص كل من القياسين بمانع **قوله** وهو اي
استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو
ظ ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع
شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام

فان الشارع اوجب فيه مهر المثل مع جهالة العقد

العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابنائه حيوة للمقتول
وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطأ على
خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصومة عن الهدر بالكلية
قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا
تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة
كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في
الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما ينبئ عن المسامحة
كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم
قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء
لان القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه
لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة
اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلف
عنه فان قيل فينبغي ان تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء
العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف
فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني
يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد
الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فانهما اذى
يجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب
من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه
لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق
على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا تتحقق اصالة البدل
وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند
تعذر الاداء **قوله** فصل مقتضيا الشرع انه لا بد
للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء واما من حيث
اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام امر لغة
وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالعقل
والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنع قبل تفصيل المذاهب والدلائل

فصل لابد للمامور به من الحسن

اجمل القول بانه لابد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلابد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال العباد هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته تعالى وهل تكون بخلقه ومشيئته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها ومجاريها ما وصل اليها كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطأ في مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار له والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحاق اي

الوسط

الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي مما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وُفِّقَتْ اي جعلت واقفا عليه ووُفِّقَتْ اي جُعِلَتِ الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة وكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري رح لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري رح مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى

فعل العباد اضطراري عند الاشعري

موقوف عليه بل كل واحد عمدة في اثبات مذهبه كما اشار اليه بقوله بل كل من الامرين الخ وبقوله بل وله ادلة اخرى

عنده اى عند الاشعرى رح والمذكور فى الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة
الى الله تع بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور
على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك
لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهى عنه فجميع افعال الله تع حسن
بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق
المدح والثواب فان الله تع منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن
بما امر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو فى افعال العباد خاصة
وكون المباح داخلا فى تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على
انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب
بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهى عنه
والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارى تع **قوله**
وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما
يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما
يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم
بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اى الذى ان شاء فعل وان
شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه
قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا
ومنعا والحسن بالتفسير الثانى اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف
الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوبات اذ لا مدح على المباح
ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير
الاول وعلى التفسير الثانى لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب
والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما
بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه
فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل
الغير المقدور والذى لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه انه للقادر
العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير
الثانى ويمكن الجواب بانه داخل فى القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله

ان يفعله بناءً على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه
عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون
واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه
بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه
قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون
واسطة وان لم يتعرض له المصنف ولقائل ان يقول ان اريد بماله
ان يفعله اولا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه
كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر
العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي
له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناءً على ان من شان العاقل
ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين
بل الثاني اعم لشمول المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت
ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما
يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة
لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة
كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره
ولا تتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته
نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظ ثم ما ذكره المصنف في
هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما
وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم
الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو
وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على
المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا
فهو معنى زائد على المحل وهو وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة
للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء
بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو بط لانه

ای فی کون الحسن والقبح بالشرع

اقتصر على ذكر الدليل في الحسن اختصارا
لظهور جريان مثله في القبيح

قوله ظاهر هذا الكلام مشعر الخ انما قال ظاهر هذا الكلام لانه يمكن فيما سبق ان مراده ان كلا الامرين لا مجموعهما عمدة في اثبات مذهبه لا موقوف عليه
فهو ليس باعتراض على المصنف بل بيان لمراده وايضا المتبادر من ظاهر قول المصنف لاثبات الاصلين ان يكون ايراد الدليلين
لاثبات الاصلين فان قول الشارح وذكر منصوب معطوف على الحكم في قوله بان الحكم لكن اذا نظر في قول المصنف اوردت
على مذهبه دليلين علم ان ذكر الدليلين لاثبات المذهب ويلزمه اثبات الاصلين وهو معنى قول الشارح نعم هذا المعنى لازم الخ
فقوله لاثبات الاصلين علة لمجموع قوله اوردت على مذهبه دليلين فتدبر

يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر
اذهما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه
تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به حيث ذلك العرض وحيث
ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا
حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته
ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول
انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما
منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على
امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة
بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر
الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية
مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة
منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللاممتنع
الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة
النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان
اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي
بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف
الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون
الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي
ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض
بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله
لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون
الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية
الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقديره على ما ذكره
المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور
عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا
وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه

بان

ذكر الشارح في حواشي شرح المختصرات الاولى ان يقول لمحل المعنى لانه في بيان بطلان قيام المعنى بالمعنى مطلقا
ولذا قال في تعليله لان الحاصل قيامهما اي المعنيين معا بالجوهر ولم يقل بالفاعل انتهى والاقرب ان يراد بالفعل
العرض مطلقا بقرينة ما ذكره ثم ذكر ان المراد بالحكم القيام فالمعنى مثلا يلزم قيام الحسن لمحل الفعل اعني الفاعل لا بالفعل
ولو حمل على ذلك يلزم ان يكون قوله لان الحاصل قيامهما الخ كتعليل الشيء بنفسه فقيل ينبغي ان يحمل على الاثر والموجب
كما في قولهم العلة صفة توجب حكما لمحلها وحكم الصفة لا يتعدى محلها وهو الحسنية مثلا والمعنى لو قام العرض
الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل لزم اثبات حكمه اعني الحسنية لمحله اعني الفاعل لا الفعل فيكون الحسن
هو الفاعل لا الفعل وهو ظاهر البطلان وقوله لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر لا ثبات ان محل الحسن بالحقيقة
هو الفاعل لا فعله حتى يلزم لزوم اثبات حكمه له وقيل المراد بالحكم هو المعنى المصطلح عليه اعني الوجوب ونحوه والمعنى
لانه يفضي الى اثبات الوجوب ونحوه لمحل الفعل اعني زيدا مثلا فيلزم ان يكون زيد واجبا ولا يخفى بطلانه منه

ولو سلم فلا يلزم وجودية الحسن بمعنى كونه موجودا لان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع
وارتفاع النقيضين انما يستحيل بحسب الصدق لا بحسب الوجود منه

توضيحه ان النفي المفروض العدم هو النفي الذي تكون ملكته موجودة فاذا حكم على سلب من السلوب كاللاحسن
مثلا بكونه معدوما ككونه سلبا مطلقا او لصدقه على المعدوم يكون استدلالا باطلا فلا بد ان يستدل عليه
بكونه سلبا لامر موجود حتى يكون الدليل صحيحا فلو اثبت وجودية الحسن بعدمية اللاحسن المثبتة لها يكون
دورا مضمرا منه

الحصر اذ لا يذهب اليه الوهم وقد يجاب عنه بان المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا خلق القبيح قبيح فنسبوا خلق ما هو قبيح من افعال العباد اليهم لا الى البارى سبحانه حتى نفى بعضهم كالنظام ومتبعيه قدرته تعالى عليه فكان ذلك الاصل مع قطع النظر عن ادلتهم الاخرى على خلقهم افعالهم دليلا لهم وباعثا على تلك النسبة فعنون المصنف من طرف الاشعرى دليلا ابطالهم ذلك الاصل بناء على القبيح لمزيد اهتمام بنسبة خلقه كالحسن اليه تعالى وهذا القدر يكفى جهة لذلك التخصيص وبالجملة لما ثبت بهذا الدليل ان العبد مجبور فى القبائح ثبت ان المؤثر فيه هو الله تعالى على مقتضى زعم المصنف من ان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على ان ليس للاختيار مدخل فى وجود الفعل وان الله تعالى هو المؤثر التام كما يدل عليه قوله فيما سيأتى هذا الدليل الذى ذكرناه هو ابطال دليل الخير فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق الى نفع التخصيص المذكور اما الى انه تعالى قادر على القبيح خالق له وتزيد اهتمام بذكره حسن عليه

بان يقال ان كان لازما فاضطرارى والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقى و الاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع فى تقرير المصنف وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور فى عبارة البعض فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفى الخاص لا يوجب نفى العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقى من وجود العلة اعنى جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهى الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتبارى حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية كالسقوط والصعود وحركتى الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا فى مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثانى انه يجرى فى فعل البارى تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف لغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه محتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار

حاصله ان الاتصاف بالحسن والقبح الشرعيين موقوف على الامر والنهى وهما موقوفان على كون العبد مختارا والا فظاهر ان يقال يلزم ان لا يوصف بحسن وقبح شرعيين لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف فى الشرع بحسن وقبح ويستلزم ان تكون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به حسن عليه

صح

الجواب اما عن الاول فبانه ان اراد التخصيص بالثبوت فمم بل ذكر القبيح للتمثيل ويعلم منه حال الحسن وان اراد التخصيص بالاثبات فمم لكن من جهة ان الكلام لما كان فى الفاعل وجب اعتبار الترك ليكون الفعل اضطراريا كما هو كذلك فيما نقله عن المحققين وظاهر ان اعتباره فى القبيح اولى من اعتباره فى الحسن واما عن الثانى فقد نقلته فى اول الصحيفة الثانية بان وجه الحاجة اليه الخ واما عن الثالث فبانا نختار الشق الثانى قوله لم يصح كونه اتفاقيا قلنا لا نم قوله اذ لا بد للاتفاقى من وجود العلة قلنا هى ههنا موجودة لان الكلام فى فاعل القبيح والتردد فى انه متمكن من الترك اى عدم الفعل من اول الامر او لا وفاعل القبيح علة تامة له بلا مرية فاذا تمكن من الترك بالمعنى المذكور لزم ان يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فيكون اتفاقيا ورجحانا بلا مرجح ايضا بلا شبهة ملا افضل

صح

قوله ان اراد عدم التوقف الخ قيل هذا ترديد قبيح لان المصنف قد بين ان مراده بالمرجح جملة ما يتوقف عليه الفعل ولا شك ان الفعل اذا صدر بدونها يكون ترجيحا بلا مرجح ولا يرد ما قال من ان نفى الخاص لا يوجب نفى العام لان بعض المرجح لا يكون مرجحا والا لم يكن ما فرضناه جملة ما يتوقف عليه الفعل كذلك بل يكون بعضا وانت خبير بانه يؤول الى اختيار الشق الثانى فيرد عليه ما اورد فيه وقد اجيب ايضا بان المراد بعدم التوقف عدم التوقف على مرجح متجدد فى العبد كالاختيار واما قوله وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال فهو مبنى على مذهب الخصم حيث يقولون ان الفعل الغير الضرورى يحتاج فى وجوده الى الارادة التى بها يجب وجود الفعل فى وقت وقوعه فاذا لم يحتج ذلك الفعل الى مرجح متجدد فى العبد لم يجب وجوده بالنسبة الى الفاعل لان الوجوب عندهم موقوف على المرجح المتجدد الذى هو الارادة فيلزم على تقدير عدم المرجح المتجدد فى العبد رجحان بلا مرجح على ذلك المذهب حسن عليه

صح

اجيب بان المراد بالاتفاقى ههنا ما لا يكون بالاختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة او ما لا يكون حصوله بسبب مقتضيه وايضا العلة ههنا موجودة لان الكلام فى فاعل القبيح والتردد فى انه متمكن من الترك ام لا وفاعل القبيح علة تامة له بلا مرية فاذا تمكن من الترك بالمعنى المذكور لزم ان يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فيكون اتفاقيا ورجحانا بلا مرجح ايضا حسن عليه

قوله لان الاختيار صفة محققة يستمع من المص منع كونه صفة متحققة قوله او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار معطوف على قوله بانقطاع الاعتبار لا على قوله ينقطع التسلسل لانه احد وجهى انقطاع التسلسل حسن على

يعني ان مرجح فاعلية الباري تعالى هو تعلق ارادته في الازل بحدوث ذلك الفعل في وقته وهو قديم
فلا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج عندنا الحدوث دون الامكان وصفاته تعالى
وان كانت ممكنة ليست بحادثة وحاصله تخصيص المرجح في قولنا
ترجيح فعله محتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القديم
المتعلق ازلا بالفعل الحادث لا يحتاج الى مرجح آخر ملا مصلح

استوآء الطرفين بالنظر الى القدرة و وجوب احدهما بحسب الارادة
لاينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع
عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود
القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج
الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون
الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف
في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه
لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله
بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل
هو الله تعالى فلهذا قال المصنف انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به
وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين
يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع
على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند
وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك
في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند
وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى
تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله** المقدمة الاولى ان
كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام
فحصل له هيئة وهي القيام او سخن فحصل له صفة هي الحرارة او
تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر
قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى
تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث بانه تحرك
لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام والقعود
في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو
المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة
او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ
والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل

اعلم ان الشارح والمصنف ذكرا ههنا معنيين للحركة احدهما موجود في الخارج والآخر
معدوم وههنا معنى ثالث وهو الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى
وهي بهذا المعنى ايضا معدومة لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها و
اذا انتهى فقد انقطعت وبطلت بل في الاذهان وهذه هي الحركة بمعنى القطع كما ذكر
في الكتب الكلامية

وهو

يعني ان ما يجب الفعل عنده وهو الاختيار اذا كان من الله تعالى ضرورة ان اختيار العبد
ليس باختياره والا لزم التسلسل بطل استقلال العبد به فلا حسن ولا قبح عقليا ملا مصلح

اشارة الى ان بعضها لا يكون له اثر خارجي والمراد من الفاعل
في قوله مما يحصل به للفاعل الموصوف وما يقوم به المصدر
لا ما له اثر خارجي كما يطلق غالبا عليه فيتناول مصدر مات
ومرض وقيل احترز بقيد الكثير عن مصدر مات ومرض
ونحو ذلك مما لا يوجد فيه ايقاع الفاعل لانه ليس باختياره
واما لفظ الفعل فلا يصدق غالبا الا على فعل حقيقي يوقعه
الفاعل ويصدر عنه ولذا قال بعده فلفظ الفعل وكثير
من صيغ المصادر حسام زاده

اعلم ان الهيئة والصفة والحالة والكيفية الفاظ
متقاربة وقد يطلق كل منها على الآخر وان الحالة قد
تؤخذ عاما وقد تقابل الكيفية كما اشار اليه حيث
اطلق الوصف تارة على الحالة مطلقا في قوله وقد يطلق
الوصف وقابل الكيفية اخرى في قوله وضعا كالقيام
وفي بعض النسخ صحح الوضع بدله الوصف اشارة الى ان
القيام من مقولة الوضع ثم اطلق الحالة ايضا على مقابله
الكيفية في قوله او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك بناء
على ما قالوا الحق ان الحركة من مقولة ان ينفعل كما ذكر في
شرح المواقف واما ما ذكر في شرح المقاصد ان الحركة تطلق
على كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى فعلى
مذهب آخر والمراد بالكيفية الحالة مطلقا حسام زاده

انما قال كثيرا لان ذلك في المصادر اللازمة دون المتعدية
والظاهر ان هذا انما يستقيم اذا اعتبر في قوله مما يحصل
به للفاعل معنى ثابت قيد فقط والا فلا شك انه يحصل في
المصدر المتعدي هيئة للفاعل كالعالمية وهيئة للمفعول كالمعلومية وهذا ظاهر وقد صرح بذلك جلبي في تفسير الفاتحة
وقال وباعتبار تسامح اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للمجهول يعنون
بهما الهيئتين اللتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر في
المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه والظاهر ان كثيرا احتراز عما لا يحصل به معنى ثابت كالامكان و
الامتناع وغيرهما مما لا يوجد فيه ايقاع الفاعل بحالة موجودة في الخارج حسن چلبي

وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان
موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع آخر وهكذا الى غير النهاية فكل
ايقاع معلول لايقاعه والتقديرات الايقاعات امور موجودة
فلزم التسلسل في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على
ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار
او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان
وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه
البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان
عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني
انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا متحققة غير متناهية
هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك
ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد
شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم
ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم
التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين و
مذهب الاشعري رح انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما
تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري رح ان
التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك
نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل
العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع
انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور
ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به **قوله** المقدمة
الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها
وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب
بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف
وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن
وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان

جواب سؤال مقدر وهو ظاهر قوله لا يتصور ايقاع
بالمعنى المصدري من غير شيء يقع لان الايقاع
ملزوم للوقوع ويمتنع انفكاك اللزوم
عن اللازم
لا ضرورة

لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافى الضرورة والضرورى قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال والا اى وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعنى بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها و يجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرايطها وهو جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا بط لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه مح واللازم بط اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا مح وبيان اللزوم ظ واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا بط لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه مح واللازم بط لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففى تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شئ آخر او لا وكلاهما مح اما الاول فلاستلزامه ان لا تكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شئ آخر واما الثانى فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فى الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعنى الرجحان بلا مرجح

وعدم

سابقا من بيان الرجحان بلا مرجح بقوله وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى الى عين ماذكره فى الشق الثانى من السؤال فكيف يصح الترديد بينه وبين غيره واما فى الجواب فلانه بعد ذلك البيان كيف يصح ان يختار الشق الاول فانه مغاير له وانت خبير بان هذا انما نشأ من ذكر قوله السابق وهو وجود الممكن تارة الى آخره لو كان تركه لم يرد ذلك واجابه عنه المولى حسن چلبى بان مقصود القائل شرح قول المصنف فان قيل لانم انه مح الخ ثم حاصل السؤال انك ان اردت بالرجحان بلا مرجح الذى فسرته بوجود الممكن تارة وعدمه اخرى وجود الممكن من غير ان يوجد شئ بان يحمل التفسير على وجود الممكن تارة بلا ايجاد علته اياه فلانم اللزوم وان اردت ظاهر ما سبق من التفسير فلانم بطلان اللازم وحاصل الجواب اختيار الشق الاول بحمل التفسير على المعنى الذى ذكرته ضرورة ولا لزم قول المصنف قد لزم هذا المعنى على ذلك فليتامل

وعدم كون الجملة جملة مح بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده مح فوجوده واجب وهو المط فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجد شئ آخر اى مغاير لذات الممكن فلانم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجبة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجبة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلانم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظ وفى حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لانه من جملة الايجاد وقد كان منتفيا فى حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شئ اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وبظهر لك بهذا التقرير ان فى عبارة المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يكفى ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه فى زمان عدمه لم يوجده شئ الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظ لان الكلام فى الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء فى تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنية تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعى قد تتعدد علله كالشمس و القمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف مبنى على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبارى عقلى يحصل فى الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو فى الذهن

قيل عليه مبنى هذا السؤال والجواب وجود الكلى الطبيعى فى الخارج وفساده بين فالصواب فى الجواب انه يقال معنى تعليل النوع بالعلل المختلفة تعليل كل فرد منه بعلة اذ لا وجود للطبايع حتى يعلل فى ضمن الافراد بعللها ولا شك انه انتفاء كل واحد من تلك العلل يستلزم انتفاء معلوله فان الضوء المستند الى النار ينتفى بانتفائها

حسن چلبى رح

منشأ السؤال هو قوله ولولاه يمتنع وجوده حاصله ان المعلول اذا كان نوعيا لا ينتفى بانتفاء علة خاصة لجواز تعدد العلل فيه كالشمس الخ

متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلاً والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب ويمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولوية لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت اراده فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول **قوله** واعلم قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب زمان عدم الممكن وهو قبيح بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم

مطلب انكار كون الوجود محفوفا بوجوبين سابق ولاحق

بحيث

قوله فالله تعالى مختار وهو الدين القويم والصراط المستقيم الذي يحمي العقول عن مهالكها ويهديها لتفويض الامور الى مدبرها ومالكها والفائدة في امثال هذه المباحث والتنقير عنها وتدقيق النظر في مبانيها ان يظهر للعقول عجزها عن معرفة المصنوعات في بدايع صنعها كظهور المحسوسات التي لا شبهة فيها فتعلم حق ان لا سبيل الى فهم الكبرياء وصفات قدسها فتطرق هناك عجزا وانكسارا وتتضرع بين يدي سيدها ومولاها حالا ومقالا فتتداركها الرحمن بانوار هدايته ويقربها اليه زلفى برحمته اولئك الذين هدوا واولئك هم الفائزون واما الهائمون في ظلمات الاوهام والمفتخرون بتمويهها فسوف يتذكرون اذا سلب عن انفسهم جلابيبها واني لهم الذكرى اولئك ينادون من مكان بعيد واولئك هم الخاسرون ونعم ما قيل والنجم يستصغر الابصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

حسام زاده

بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى
يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر
من كلامهم فهو ايضا بط لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل
وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد
في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او
بالنظر الى العلة التامة وكلاهما بط اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة
الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل
يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما
يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزء
من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة
التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها
وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكونه
جزء منها يقتضي تقدمه عليها وهذا مح والحاصل ان كون الوجوب
اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي
سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء
اثرا لشيء وجزء منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان
المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند
ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا
مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند
تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن
سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود حتى كانه
هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق
وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه
وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة
السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب
مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما
اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن

للوجود او للصدور كما اشار اليه
بقوله وجب صدوره وقوله
فوجب صدوره

سوى الوجوب فالوجوب اثرهما متأخر عنهما بالذات وسابق على الوجود
بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة
الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن
العلة لا محالة **قوله** ثم العقل كأنه تنبيه على منشأ الغلط
في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة وهي
المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار
واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معًا
نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر
احدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من
حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مثلا مقارنة
لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة
وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب
جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب
ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود
يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان
معلولي علة واحدة وهي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا
لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه
وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون
ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق
كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على
تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم
الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله** المقدمة
الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على
امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا
وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة
لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود
والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير

الدليل

محمد ...

قوله والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي اه قيل اذا كان وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي بالنظر الى الادلة القطعية ينبغي ان لا يجد واحد من الكفار ضرورة كونهم من العقلاء وثبوت اللزوم العقلي اللهم الا ان يقال انهم لم ينظروا في الادلة حتى تفيدهم الوجوب بمعنى اللزوم حالي محمد

وجود الحادث كما دل عليه قوله فيكون بعضها حادثة فح
ان لم يدخل الخ فيكون بعض تلك الموجودات معدوما
في شيء من الازمنة واللازم في هذا الشق انتفاء
الواجب في شيء من الازمنة فقط فكان عليه ان يترك قوله
اما قدم الحادث ولكان نقول مراد المصنف ان البعض ان كان
حادثا مع كونه اجزاء العلة التامة موجودات مستندة الى الواجب

الدليل انه جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون
قديما بجميع اجزائه لانه وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه
حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن
من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم
يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا
يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة
التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع
قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق
جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان
يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود
ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة
من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول
فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل
في طرف المبدأ فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء
من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول
بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء
من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء
من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت
الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم
انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب
على هذا التقدير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه
غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض
لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب
ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما
يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو
كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي
يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه

مركبا كان او بسيطا وذكر زيد للتمثيل فالتعليل قاصر
واجيب بانه المقصود اثبات تلك الامور التي هي لا موجودة
ولا معدومة في شيء من المواد اذ يمكن ان يلتجأ اليها بعد
ذلك في كل مادة يحتاج اليها على انه قد اشار الى دليل عام ايضا
حسن چلبي

يلزم قدم العلة التامة وهو مع كونه خلاف المفروض يستلزم قدم المعلول ايضا

قوله وبهذا يندفع ما يقال الخ قال المولى خسرو رح ما ذكر سند للمنع وتقرير المنع والسند انا نختار ان وقت الحدوث
ليس من جملتها قوله كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون من جملة ما
يتوقف عليه الوجود الارادة القديمة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء وتقرير الدفع ان الارادة القديمة من
حيث كونها قديمة لا يجوز ان يستند اليها وجود زيد والا لزم قدمه وهو ظ وان اعتبر تعلقها بوجود زيد في
وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت ان كان من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة والا كان حدوثه فيه رجحانا بلا مرجح لانه
مسلم انه ليس من الجملة الموقوف عليها انتهى وقال المولى حسن چلبي رح وفيه نظر اذ لو جعل لزوم قدم المستند الى القديم
من مقدمات الدفع يكفي في اصل المطلوب وهو ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا يمكن ان يكون قديما
بجميع اجزائه فالاقرب ان الاشارة في قوله بهذا يندفع الى قوله بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه وما ذكر
في بيانه فليتامل
محرره العبد رح

قوله واما الثالث الخ حاصل هذا الكلام الى قوله لا يقال لم لا يجوز الخ ان وجود الحادث لو توقف على عدم شيء ما بعد تحقق
جميع ما يتوقف عليه من الموجودات لزم قدم الحادث على تقدير ان يكون ذلك العدم عدما سابقا او انتفاء الواجب على
على تقدير ان يكون ذلك العدم عدما لاحقا ولم يكن لزوال العدم مدخل في زوال جزء من علة ذلك الحادث او خلاف المفروض
على تقدير ان يكون العدم لاحقا وكان لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الاول مستفاد من قوله اما الاول فلانه
عدم السابق قديم الخ والثاني من قوله اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء الخ والثالث من قوله واما الثاني وهو ان
يكون لزوال العدم الخ
ملا خسرو رح

اى يجوز التوقف على امر عدمى كما يجوز التوقف على امر وجودى والمستحيل هو كون العدم مؤثرا فى الوجود مفيد

على المعدومات ايضا واللازم بط لان هذه القضية ثابتة وهى
قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد يوجد
زيد من غير توقف على عدم شئ ما اذ لو توقف على عدم شئ ولنفرضه
عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل
اما الاول فلان عدمه السابق قديم اى ازلى فيلزم قدم زيد
الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات و
المعدومات فان قيل هب ان العدم الذى هو بعض اجزاء العلة
قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا
من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب والى
عدم قديم فيكون جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد
قديمة فان كان العدم الذى يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت
العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث
بعض ما يتوقف عليها وجود زيد قلنا نعم الا انه لزوم قدمه بالضرورة
على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التى عدمها ازلى
ضرورة استناده الى القديم واما الثانى وهو توقف وجود زيد على
عدم عمرو اللاحق اعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد
وجوده لا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه
اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول
لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذى
يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فبزواله بان يصير
معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا
من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه ح يصير
القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعنى
الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا
عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال
ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه
قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء الذى

قوله والعجب من ذلك الخ قد اوفر التحرير في التشنيع على المصرح والظاهر انه شنيع كما لا يخفى على المنصف وذلك ان صفاته تعالى لما كانت
ممكنة مستندة اليه تعالى بلا اختيار وقد تطابقت الفرق الثلث على انه تعالى يحمد عليها وقد ذكر في المواقف وشرحه ان الحسن بالنسبة الى الله تعالى
عبارة عن تعلق المدح فقط بلا اعتبار الثواب وقد وجد ههنا علم وجود غير اختياري هو حسن بالمعنى المتنازع فيه واما
كمالات الانسان ونقائصه فيوجد الحسن والقبح بالنظر اليها بالمعنى المتنازع فيه ايضا لان اصحابها يحمدون عليها ويذمون اتفاقا
فيوجد شق من الحسن والقبح فان انكره الشيخ رح فقد تناقض وان انكر الشق الآخر وهو تعلق الثواب والعقاب فان عنى
عدم وجوبهما على الله تعالى سلمناه وان عنى عدم استحقاق الانسان لهما فلا نسلم فلا بد له من دليل كيف والعقل السليم اذا خلي ونفسه
يعرف قبل ورود نص الشارع به او بدليله جهة مقبحة وفي بعضها محسنة وان لم يحكم بهما وانكاره مكابرة وهو المعني بقوله وذلك
لان الثواب والعقاب الخ فقد اتضح من هذا التقرير ان سند المنع بما ذكر صحيح ليس محلا للتعجب وكذا ادعاؤه التناقض في
كلام الاشعري رح لانه ليس في تمام معنى الحسن والقبح بل في الشق الاول منه لانه ذكر الثاني بعده فكانه قال المعنى المتنازع فيه بشقيه
موجود في تلك الكمالات والنقائص اما الشق الاول فبالاتفاق واما الثاني فبالالزام بطريق التنبيه المستفاد من قوله وذلك
لان الثواب والعقاب آجلا الخ فانه كلام اذا نظر فيه بالانصاف وترك مذهب التعصب والاعتساف حصل له الاذعان والاعتراف
بانه لم يصدر عن تخمين وخراف فلا يكون مخالفا لما قرر في اول الفصل كما ظنه التحرير واما ايراد المصنف مذهب الاشعري رح على
سبيل الترديد فللاشعار الى انه لا يصلح لان يتخذ مذهبا لكونه بعيدا عن الحق ومورد المنع وغير ثابت بدليل يعتد به بخلاف
المخالف فان له دليلا يعتد به وهو قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر و
البغي فاندفع قوله وليس للمخالف دليل يعتد به   ملا [illegible]

قوله فلذا عبر عن هذا الشق اي فيكون زوال المركب بزوال المعدوم فقط او بزوال كلا الجزئين وكون زوال المعدوم بزوال عدمه
عبر عما لا يكون موجودا محضا بما يكون لزوال العدم مدخل في زواله فان قلت كيف يعبر به عن ذلك مع انه اعم منه لان ما يكون لزوال
العدم مدخل في زواله كما يكون المعدوم جزءه او نفسه يكون خارجا عنه ايضا بان يتوقف على عدم خارج عنه وايضا مقابله اعني ما لا يكون
لزوال العدم مدخل في زواله ليس بلازم لمطلق الوجود المحض بعين هذا الدليل فكيف يمكن ان يعبر بذلك عن هذا كما يدل عليه قوله
فكانه قال اما ان يكون لزوال العدم مدخل الخ قلنا ليس المراد بالعدم في قوله وذلك الجزء اما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله
العدم المطلق بل العدم المنسوب الى ذلك الجزء العارض له او لجزئه بقرينة مقابلة لقوله اما ان يكون موجودا محضا وكذا المراد
في قوله اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل فظهر اختصاص مفهوم ما يكون لزوال العدم مدخل في زواله بقسم المركب من المعدوم والموجود
وبقسم المعدوم المحض ولزوم اختصاص مفهوم ما لا يكون لزوال العدم مدخل في زواله بقسم الوجود المحض   خطيب زاده

[illegible] اي حين كان بعضها

ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين بط اما الاول فلان
انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه و
ننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتي
الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شئ
مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب
وهو مح وما يستلزم المح مح فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على
المح مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه
وجود بكر فيكون زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات
موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال
جزء علته الموقوف على وجود بكر هف لان ما فرضناه مجموع الموجودات
التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود
لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو
كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناه متحققة لكان زوال
عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك
الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال
عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده
فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه
الموجودة والمعدومة هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات
التي توقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم
شئ فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد
تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شئ ثم ثبت قولنا
كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد
وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض
الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر
وجوده اليها بل لا بد من عدم شئ منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد
لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات التي يفتقر اليها

وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لايكون الا بعدم شيء
مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لايكون
بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لايكون الا بعدم الواجب وهو محال
وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات
والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية
المذكورة لايوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع
الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء
وهذا لايوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات
لجواز ان تتركب منها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها
مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع
دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود
زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان
لايتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت
انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة
الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود
جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع
عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت
القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لايكون عدمه الا بعدم شيء
من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات المط ويمكن تقريره
بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لايجوز ان يكون
موجودات مع معدومات لان القضية المذكوره مستلزمة لقولنا
كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى
الواجب وهو محال لاستلزام انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود
يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون
عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة
العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن
لاخفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب

وجود

قوله وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية الخ توجيهه ان المراد بالعدم الموقوف عليه في قوله من غير ان يبقى موقوفا
على عدم شيء العدم الذي يعد بالاستقلال من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث كالموجودات وهو لايوجب عدم تركب
علته التامة من الموجودات المستقلة والمعدومات التابعة لتلك الموجودات بحيث لا انعدام لها مستقلا لجواز ان تتركب
من الفريقين ويكون وجود الموجودات مستلزما لعدم له مدخل في العلية فبالنظر الى تبعية العدم وعدم استقلاله في
توقف الغير عليه صح قوله من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وبالنظر الى انه لازم للموجود بحيث لو انتفى انتفى الموجود
وله مدخل في العلية صح ان يعد من جملة العلة التامة هذا غاية ما يتكلف في توجيه كلامه لكنه بعد غير صحيح لان
الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء بعد لزوم وجوده عند جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها
يدل بعينه على جواز استلزام تلك الموجودات للعدم الذي له مدخل في العلية بان يقال ذلك العدم ان كان ازليا لزم
قدم الحادث وان كان لاحقا بان كان عدم عمرو مثلا فلا يكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه الى
آخر الدليل ملا حنفي رح

وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففي اى وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا وغير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجَب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجَب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فترتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي تفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا تتصور الحركة الا بان يوجد اين اى كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا تكون اثرا للموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو امر مستمر وان كان افراده

وتقريره جوابا ان الكلام على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة فتكون ارادة المختار من جملة العلة ايضا اذ لا وجوب بدونها فان كانت قديمة لزم تخلف الحادث عن علته التامة وذلك مناف للتقدير المذكور وان كانت حادثة كان عدمها السابق لاستنادها الى الواجب مستلزما لانتفاء الواجب كستلي

قال المولى حسام زاده رح وقد يقال ان مورده قوله قبيله لا يكون علة الحادث موجودا محضا اى لا نم ان علة الحادث على تقدير وجوب وجود المعلول لا يكون موجودا محضا لم لا يجوز الخ او مورده قوله في اول البحث في القسم الاول لزم قدم زيد الحادث اى لا نم لزومه لم لا يجوز الخ ثم السؤال في الاول بنفس الارادة القديمة مع فرض قدم اجزاء العلة وههنا بذات المختار مع تجويز حدوث بعض اجزاء العلة واللازم هناك وجود الحادث بلا ايجاد وههنا انتفاء الواجب

اعترض بان المنع يتم بمجرد كون العدم اللاحق للحركة لذاته لا لعدم شيء من علتها التامة وكذا عدمها السابق فان الحركة لا يمكن وجودها في الازل لا شخصا وهو ظ ولا نوعا الوجوب تناهي جزئياتها بالتطبيق واجيب بان الحركات الفلكية لو لم تكن ازلية لم يصح استنادها الى الواجب القديم لما تقرر من ان الحادث لا بد في علته من امر حادث فالتعرض لازليتها لتصحيح وجودها لا لتصحيح عدمها فان المعد كما ان له مدخلا في وجود الحادث كذلك له مدخل فيه لوجوده مسلم رح

قيل عليه هذا الامتناع لا يجوز ان يكون بالغير اذ يستلزم امكان البقاء لذاته واحتياجه في زواله الى زوال علة وجوده فلا يبطل تلك القضية وعكسها بكون الحركة من جملة الحوادث فتعين ان تكون بالذات فيلزم انقلاب الممكن ممتنعا واجيب بان الممتنع ما لا يقبل الوجود اصلا وعدم قبول الممكن الوجود المستمر لا يخرجه عن حد الامكان يؤيده قولهم ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية حسن چلبي رح

قوله والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زواله هذا حق ولكن انما يتم على مذهب من يجعل الحركة عبارة عن الكون الثاني ومعنى عدم استقرارها ان كل فرد منها كما يوجد ينعدم ويوجد آخر مثله والفلاسفة على ان الحركة امر بسيط سيال يفعل بسيلانه امرا ممتدا لا اجتماع لاجزائه المفروضة في الخارج وهذا معنى عدم استقراره فهو بحسب ذاته يصلح ان يكون اثرا للفاعل الموجب الذي يمتنع عليه التغير وسيلانه وعدم استقراره يقتضي اذا وقع في مقولة من المقولات ان يوجد من نوعها عرض سيال غير مستقر مثله فهو بهذا الاعتبار معد لحدوث الحوادث في عالم الكون والفساد فلا محذور كستلي رح

يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دالّ بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا مخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فأجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله بجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأنه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث

بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فآن قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المص وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا متحققا موجودا والا احتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا موجودا متحققا في الخارج **قوله** فان قيل تقرير السؤال على ما سبق الى الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت فهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا

اى يلزم التسلسل فى الارادات لان تعلق الارادة لا يستند الى الموجد بطريق الايجاب والا لزم الايجاب بالنظر الى الحادث الذى ثبت كونه اختياريا ولم يرد انه يلزم التسلسل فى الموجد كما يتبادر من ظاهره

تعنى ان ارادة تعلق الارادة الذى حكم بكونه ممكنا محتاجا الى موجد نفس الارادة المتعلقة بالحادث فلا يلزم التسلسل فى الارادات نعم يلزم التسلسل فى التعلقات الاعتبارية وفى بطلانه بحث كما تر اليه الاشارة

قوله واعلم ان نزاع الحكماء الخ هذا الطعن على المصنف وجوابه من طرف الحكماء لكنه مدفوع بانهم ينازعون فى جواز ترجيح المتساويين بالنظر الى الفاعل المختار ايضا نعم لا ينازعون فى جواز ترجيح المتساويين بالنظر الى ذات الممكن سواء كان المرجح ارادة او غيرها

قد عرفت ان هذا الترجيح يستلزم ذلك الترجيح وايضا قد اشتهر منهم ان كل فعل اختيارى مسبوق بالتصديق بفائدة فيه ولهذا جعلوا التصور الجزئى للامر الملايم من الافعال الاختيارية وحكموا بان كل مختار مستكمل بفعله والتزموا وجود المرجح فى قصة الهارب والعطشان فظهر انهم لا يجوزون ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بمجرد ارادته

مقصوده توجيه كلام المصنف على ما ذهب اليه والا فقد عرفت فيما سبق انه يلزم حصول الممكن بلا موثر وانه ايضا محال

اوانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لانا نعلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم فى جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اننى لولم ارد فى شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق واننى لو اقتديت بالمصنف فى الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام **قوله** فثبت اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة و تلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية فى شىء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشىء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية فى شىء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى فى شىء من الازمنة فان قيل يجوز ان تتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله

اجاب عنه المولى خسرو بان الكلام بعد اثبات الاختيار بالنظر الى الموجودات فانه من جملة الامور اللاموجودة واللامعدومة فظهر ان جعل قوله لكن لا على سبيل الوجوب قيدا لاستناد الموجودات الى الواجب متعلقا بقوله المستندة اليه صحيح ولا وجه لما قاله المحشى من انه يبطل غرض المصنف الخ وذلك لان المصنف انما يقول به بعد اثبات المقدمتين الثانية والثالثة وهو غافل عنه

عمه

لم يرد به ان تلك الامور لامكان وجودها في انفسها تحتاج الى علة يستند اليها وجودها في انفسها اذ لا وجود لها فيها ولا لامكان ثبوتها فيها تحتاج الى علة في ثبوتها لانه ليس يعلل بالغير بل هو مقتضى ذواتها بل اراد به امكان ثبوتها لغيرها وكما ان وجود الممكن في نفسه مستند الى العلة كذلك وجوده لغيره وهذا ظاهر مقرر عندهم حسن جلبي رح

هذا جواب عما ذكره المولى خسرو رح قال فيه بحث لان ما يستند الى العلة انما هو وجود الممكن كما قرر في المقدمة الثانية فهذه الامور اذا لم تكن موجودة ولا معدومة كيف يصح استنادها الى العلة فيجب القول بعدم الواسطة وبانها موجودة تحرير الصادري

ه

ايراد على الشق الثاني يعني لا نم ان تلك الامور ان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لجواز ان يتوقف الحادث على امور سواها موجودة وقت الحدوث وتقرير الجواب ان الكلام في تلك الامور كالكلام في هذا الحادث بان يقال تلك الامور ايضا مستندة الى الواجب بواسطة ايقاع لا ينتفي في شيء من الازمنة ويلزم قدمها فلا يتصور وجودها وقت الحدوث والحق ان السؤال انما نشأ عن الغفلة عن معنى الايقاع فانه جزء اخير من العلة التامة حيث لا يتحقق الا بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث ويلزمه الوقوع كما مر فلا حاجة الى الجواب المذكور ملا خسرو رح

قوله واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه الى آخره اه شروع لقول المص رح اما ان يجب لكنه لا يصلح له لانه يدل على ان يكون ناظرا الى استناد جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك يدل عليه قوله فان ايقاع الحركة عن واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل فان التمثيل بالحركة نص قاطع في التعميم وان اردت العثور على مراد المص رح فاستمع لما نقوله وهو ان حاصل قوله فثبت توقف الموجودات الحادثة الى قوله ثم الحركة ان هذه الامور التي توقف عليها الموجودات الحادثة اما ان يستند جميعها الى الواجب استنادا بالذات او يستند بعضها بالذات وبعضها بواسطة الموجودات المستندة اليه لا بالايجاب بل بالاختيار لان الكلام بعد اثباته وعلى التقديرين اما ان تستند تلك الامور الى ما تستند اليه واجبا كان او ممكنا بطريق الايجاب او لا لا سبيل الى ان يستند جميعها اليه بالذات بطريق الايجاب لاستلزامه قدم الحوادث او انتفاء الواجب واليه اشار بقوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب الى قوله ولا يلزم ولا الى ان يستند اليه بعضها بالذات وبعضها بالواسطة بطريق الايجاب ايض اما بالتزام الشق فيها او كونه اضافة الاضافة عين الاولى اذ لا يخفى ما فيها من التكلف والتعسف بل الصواب ان يكون ذلك الاستناد بطريق الاختيار لما مر واليه اشار بقوله ولا يلزم الى قوله ثم الحركة ملا خسرو رح

مهه

هذا الترديد بعد قوله فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب لا يخلو عن تكلف وهو ان يقال انما ذكره بناء على عدم جزمه بامتناع هذا الشق ولهذا قال وان امكن تمشية الطريقين لكن الاستناد بطريق الاختيار اظهر عند العقول واجدر بالقبول سيد رح

ونحن نقول انه قد جزم بامتناعه حيث قال ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب وبينه بانه يستلزم المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ثم ان توهم المنافاة بين هذا الجزم وبين ذلك الترديد نظرا الى ما يدل عليه كلام الشارح المحشي رح مما يقضى منه العجب فان المجزوم به امتناع كون الواجب موجبا بالذات بالنسبة الى هذه الامور والترديد انما هو بين وصولها الى مرتبة الوجوب وعدمه ولا شبهة في ان وصولها الى مرتبة الوجوب لا يقتضي ايجاب فاعلها وعدم تمكنه من تركها لما تقرر من ان الوجوب ربما يترتب على الاختيار ولا ينافيه بل يحققه كستلي رح

وقع قول الشارح هذا حق واه احق عليه قوله المص رح فالعهدة على الشارح رح حسن رح

لا الى نهاية والتسلسل بط بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجلد بالقبول فانا نجد في انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع العلة التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل

لكونه مختارا اذ وجوب كل ايقاع متوقف على اختياره فاذا كان صدور كل ايقاع واجب منه بناء على ايقاع آخر باختياره لم يلزم الاضطرار في صدور الايقاع اصلا

قوله لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة اقول الجواب عنه ان الحكماء ان ارادوا بجواز الترك جواز الترك ابتداء فلا نم لزوم عدم الممكن مع وجود علته التامة كيف ومن جملتها تعلق الارادة الحادث في وقت معين كما مر مرارا وتقرر في الكتب الكلامية وان ارادوا جواز الترك بعد تعلقها المذكور فلا نم انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك كيف وقد سبق انه حينئذ يكون واجبا وان كان بالغير ولا يلزم من حدوثه تسلسل التعلقات ولا قيام الحوادث بذات الله تعالى اما الاول فلانها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لما مر مرارا انها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح واما الثاني فلان التعلق امر اعتباري ليس بموجود في الخارج ولا صفة حقيقية للواجب ليقوم به تعالى فلا يلزم من حدوثه قيام الحوادث بذاته تعالى فاذا ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ثبت بالضرورة كونه غير موجب بالذات بلا حاجة الى ما ارتكبه المصنف من التمحلات واذا ثبت التعلق الحادث للارادة اضمحل قوله ولا يتخلص عن ذلك الى آخره لان منشأه عدم ملاحظة ذلك التعلق فانه جزء اخير من العلة التامة اذا وجد وجب وجود المعلول واذا فقد امتنع فلا وجه لقوله بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه فان ذلك التعلق اذا حصل امتنع عدمه ولا لقوله والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة لان ذلك التعلق اذا وجد وجب الايقاع والا امتنع واما قوله اذ لا يلزم من عدم المحذور المخصوص عدم لزومه مطلقا وههنا يلزم محذور آخر وهو حصول الاثر بلا مؤثر والوجود كما يتوقف على موجد كذلك الاثر يتوقف على مؤثر وقد سبق ان تلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة ملا خسرو

ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث
فتتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص
عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا
بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن
الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود
جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اى
وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند
تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحذور اعنى
الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع
ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثانى فلان تلك الامور لا يمكن استنادها
الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث وانتفاء الواجب
فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا
وهو المط **قوله** المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح
اى وجود الممكن بلا موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اى الايجاد بلا موجد
وبطلان ذلك بديهى غنى عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او
ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما
ان لا يكون ترجيح اصلا ويكون للراجح او للمساوى او للمرجوح و
الاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما
وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما
الثانى فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته
لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات
الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذى هو ثابت فيلزم اثبات الثابت
وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من
الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون لمرجح
فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث

الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح فى
الجملة بمعنى انه لا شئ من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم
تناهى الترجيحات لجواز ان ينتهى الى ترجيح المساوى او المرجوح اى
الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح
فى ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله
فالترجيح لا يكون الا للمساوى او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار
الترجيح فى ترجيح الراجح ثبوت انحصاره فى ترجيح المساوى والمرجوح
قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوى او المرجوح
ويثبت به المط وهو وقوع ترجيح المساوى او المرجوح الثانى ان
وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو
الاصل والسابق اعنى عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد
الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة
الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين
على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار فقد يكون ترجيحا لذلك
فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا
الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان
الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب
لم اوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة
فترجيح المساوى او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة
قلنا الممتنع هو رجحان المساوى او المرجوح ما دام المساوى مساويا
والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعنى الرجحان
وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان
معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجحا واخراجه عن حد
التساوى فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اى القضية
البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بط
والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك
فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد

الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح **قوله** على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظ والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر بط قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل **قوله** فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لاحالة للممكن بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايض كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود مح كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود مح **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل

ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو مح او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا تظهر صحة ما ذكره المص من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بوجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ **قوله** وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سند المنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم

عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظ اذ الجبر انما يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقرير وان بني بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطامع عدم الجبر على تقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره فان قلتم ننقل الكلام الى الاختيار وانه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار ونقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظ لما مر من ان اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايض لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المص رح ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة

قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد الحديث

ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله وايض قائلون بان الله تع يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله تع خالقا للشرور والقبايح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى و المحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تع واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمص رح اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تع اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله تع يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وملائمة الاسباب لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تع عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تع خلافه يقع مراد الله تع البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تع على ما هو المدعى

قوله وان لم يكونا صادرين عنا لا تكون الارادة الا مجرد الشوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لا يعقل او يتخيل من ملايمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيارية ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** وايض نفرق في الاختياريات

فقد تهم في ذكر الرمان على امر اشيع منها لدفع ذكر الاحتمال الآتي بثبوت القدرة على اشيع منها لا يستلزم ثبوتها عليها
حسن جلبي رح

بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر فان قيل كيف هذا والاختيارى ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع فى صورة الانحدار الى صبب وهو ما ينحدر من الارض وكذا نفرق فى الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة فى ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالى وايضا قد نجد فى الفعل الاختيارى باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشى الى محبوب بخلاف المشى الى مكروه **قوله** كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين لا نزاع فى جواز ذلك على الانبياء عليهم السلام وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه **قوله** ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطرارى لا اختيارى لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا تسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذى هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافى خلق القدرة التى من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا فى كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد فى كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذى هو مخلوق الله تعالى وهذا لا ينافى كون العبد موجدا له مؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن فى الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا فى الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر فى المقدمة الثانية **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل الثانى وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اى فعلا ما بالاختيار وصنعه يجب ان يكون فى امر لا موجود ولا معدوم لا فى امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة وجود شيء او بواسطة وجود شيء

او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اى تأثيره الاختيارى واما الثانى فلان وجود ذلك الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد فيه وان كان عدما لاحقا يتوقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب تعالى فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل فى زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا فى امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر فى امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذى يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود وخالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد فى وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه فى الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفى الكسب لا يصح وايضا فى الخلق يقع الفعل المقدور لا فى محل القدرة وفى الكسب يقع المقدور فى محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى فى غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد فى المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل فى امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه فى فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب

بواسطة تلك الموجودات وفيه المطلوب والقائلون بالقدرة وان كانوا لا ينازعون فى ان الاقدار والتمكين من الله تعالى لكنهم لا يقولون بوجوب الفعل بهما ولهذا لما ذهب ابو الحسين البصرى الى وجوب المرجح ووجوب الفعل عنده نسبوه الى ترك الاعتزال مع تصلبه فيه قال الشهرستانى ان الرجل فلسفى المذهب الا انه روج مذهبه على المعتزلة لقلة معرفتهم بمسالك المذاهب

مطلب الفرق بين القدرة الخالقة والقدرة الكاسبة

هذا يرد على قوله واما الثانى فلان وجود ذلك الامر الخ لكن فيه بحث لما مر مرارا ان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديما فينافى كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له بالضرورة واما السند الذى ذكره فلا يصلح للسند لما عرفت مرارا ان الارادة التى من شأنها الترجيح والايجاد مما ليس بموجود ولا معدوم والكلام هنا فى الموجودات المحضة

ينافي كونه مقدورًا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايض الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد المتساويين تمسكا بالامثلة الجزئية بط فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا تكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاولى ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايض ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدوره ومراده فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن

امر بين امرين **قوله** ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق الله تعالى المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها **قوله** فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اوردوا من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه حيث يحمد عليها ويذم وادعائه التناقض في كلام الاشعري رح حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المص رح حتى ذكره في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري رح على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري رح من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب والعقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم او العقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المص رح من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديد الاسجاع وتكثير الافراع فلعله عند الاشعري رح

المتنازع فيه اذا اختصا بفعل المكلف واذا اريد به التعميم فيكتفي باستحقاق المدح والذم وكذا ذكره شرح المواقف

كصرير باب او كطنين ذباب والله تعالى اعلم بالصواب **قوله** في
ورائه الصواب من ورائه **قوله** وعند بعض اصحابنا
تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل
الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل
واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا
لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب
تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول
لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان
الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان
يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني
ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه
لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت
على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان تثبت بذلك النص
فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة
العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا
عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل
بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة
القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما
بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا
بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه
بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم
الله القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب ان
ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه السلام بعدما ثبت صدقه بالدليل
القطعي **قوله** وكذلك امتثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب
عقلا فهو المط وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب
امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب
ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى

اشارة الى دفع وهم نشأ من قوله ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه السلام تامل حسن حالي رحمه

استحقاق

استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع
على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعدما علم
وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم
لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية
ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات
ولا يثبت في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب لا خفاء
في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على
الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى
الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون
بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او
لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة
واخراج الفاسق من النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم
بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول
المرجح هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب
ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما
بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب
كالحسن والقبح المستفادين من النظر الى الادلة وترتيب المقدمات
وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي عليه السلام كاكثر احكام الشرع **قوله**
بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة
المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد
ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة
بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم
يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو
تكرر الفعل وهو وقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب
بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب
حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد
بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات

ان يكون لقصد العبد دخل بالتاثير
فيها وعند الاستاذ ح لا بالاستقلال
كما حققه المصنف حسام زاده رح

مطلب في الحاكم في الحسن والقبح

على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير البارى تعالى وقد يقال
ان النظر الصحيح هو الذى يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب و
انسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر
قوله ثم ذكر الشئ لفظة ثم اشارة الى ان الشئ الذى لاجله
يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالاخرة حسنا لعينه او قبيحا
لعينه اذ لو توقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر لزم التسلسل بمعنى وجود
اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية
نظرا الى وصف الحسن **قوله** ويجب ان يعلم ان المركب المشتمل على
حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض
الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن
البعض الآخر او بدونه فالمصنف خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول
اعنى ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعنى
ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل
ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض
لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا
يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان
الشئ حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء
انما هو بمجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام
لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثانى اما ان يكون قبيحا لجزئه
اولا وخارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما
سبق من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو
فى بعض الافعال ولا ينافى ثبوته فى بعض الافعال باعتبار امر خارج
غير محمول كالصلوة للوضوء **قوله** وانما الحق لما ذكر ان
الحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح فى
الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح فى الحسن
لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح
وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء

وثانيا بان الكلام فى الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهى
لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلى
الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى
يكون الحسن راجعا الى جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور فى كتب
القوم ان المراد بالحسن لمعنى فى نفسه ان يتصف بالحسن باعتبار
حسن ثبت فى ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره
فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة
فى نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله**
والفرق بين الجزء وقد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه
لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا
تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم
باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان
فيه عصمة نبى من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته
فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل و
الاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه و
الحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه **قوله**
اما الاول اى المأمور به الحسن لمعنى فى نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان
يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره اولا والثانى اما ان يقبل سقوط
التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره مقابلا لهذين
القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل بل كله
يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا
بالمأمور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان
الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من
اقسام الحسن لمعنى فى نفسه ثم عبارة فخر الاسلام ره انه اما ان يقبل
سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى
كونه حسنا لمعنى فى نفسه واعترض عليه بان الساقط فى حال الاكراه
هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا

مطلب في ان الاقرار شرط او شطر من الايمان

فلذا غيره المصنف رحمه الله الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري رحمه الله وسيصرح المصنف رحمه الله بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف رحمه الله وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وان التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا رحمه الله وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما صدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار

قال ابن سينا رحمه الله في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن دو گونه بود يكى دريافتن ودر رسيدن وآنرا تازى تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند وهذا تصريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وگرويدن في لغة الفرس ونفي لما يذهب اليه معاندين ان گرويدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قولك البياض عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التاليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها و التكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان نسبة الذهن الثبوت او الانتفاء الذي بين طرفي المؤلف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق داشتن وگرويدن وبينه بانه ضد التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن فالتحقيق ان الصدق كما يكون صفة للكلام فيقال كلام صادق اي حكمه مطابق للواقع كذلك يكون صفة للمتكلم فيقال متكلم صادق اي ما اخبر به مطابق للواقع والتصديق اذا كان بمعنى النسبة الى الصدق وهي بمعنى العلم بانه صادق جاز اعتباره في كل من الكلام والمتكلم فمن فسر الايمان بالتصديق اعتبر المعنى الاعم الشامل للكلام والمتكلم لانه هو المناسب لما هو بصدده اذ تارة يصدق حكم الكلام النفسي مثلا انه تعالى موجود وواحد ونحو ذلك واخرى الشارع في جميع اقواله فيكون بمعنى نسبة الكلام والمتكلم الى الصدق بمعنى العلم بانهما صادق وهو معنى گرويدن ومن فسر التصديق المذكور في كتب المنطق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اعتبر المعنى الاول لانه المناسب لما هو بصدده وكونه قسيما للتصور فيكون بمعنى نسبة مضمون الكلام وان كان نفسيا الى الصدق بمعنى العلم بانه مطابق للواقع وهو معنى گرويدن فمعنى الايمان بالله تعالى التصديق بانه موجود وواحد ومتصف بالصفات الكمالية بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول وكذا الايمان بالرسول التصديق بانه نبي واجب الاتباع والانقياد وان ما جاء به من عند الله تعالى حق بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول ولذا قال وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود فظهر ان التصديقين متحدان في انهما من قبيل العلم دون الفعل وان اشترط في التصديق بمعنى الايمان تعلقه بامور مخصوصة ولم يشترط في المنطقي ذلك بل اعتبر متعلقه اعم حتى شمل الجهل المركب فاضمحل ما نقل عن الفاضل الشريف رحمه الله ان قوله وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم كيف والتصديق المنطقي قبول لوقوع النسبة او لا وقوعها والتصديق المعتبر في الايمان قبول لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام والزام على نفسه متابعته في جميع ما اخبر به محمد عليه الصلوة والسلام وبينهما بون بعيد وذلك لان نبوته عليه الصلوة والسلام نسبة مخصوصة متضمنة لالزام المكلف اتباعه في جميع ما جاء به فقبولها قبول لوقوع تلك النسبة فكيف يكون بينهما بون بعيد بل يكونان متحدين بالذات غايته ان يكون متعلق احدهما اخص من متعلق الاخر فان قيل التصديق المنطقي يتناول الظن فهل هذا التصديق ايضا كذلك قلنا نعم لما قال في شرح المقاصد المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة و يجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين ملا خسرو رحمه الله

وقال المولى ابن حسام رحمه الله بعد ما نقل كلام الشريف رحمه الله وانت تعلم ان غرض النحرير نفي المغايرة بالنظر الى المتعلق بالكسر لا المتعلق كيف وانه في صدد الرد على من قال ان التصديق الاختياري ليس من جنس العلم لانه فعل اختياري و العلم كيفية او انفعال كما نص به في شرح المقاصد وقال لو كان التصديق فعلا لا كيفية لما صح الاتصاف الا حالة المباشرة انتهى وقال المولى حسن چلبي رحمه الله ان غرض الشريف رحمه الله تصحيح كلام من حكم بالمغايرة بحملها على المغايرة في الجملة وذا لان الخاص مغاير للعام ومنهم من قال من جعله غير التصديق المنطقي حمل التصديق المنطقي على مذهب الامام وهو المجموع المركب وانت خبير بان حمل النزاع في هذا المقام على اللفظي بعيد كل البعد محرر الصادق

المعتبر فى الايمان تصديقا منطقيا بحصوله للكفار وحاصل الجواب ان
التصديق المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو
احد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمى
اعم فلا يتجه بالدليل المذكور المصير الى انه من مقولة اخرى

170

فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله
على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع
واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال
الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر
المص رح ان التصديق امر اختيارى هو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير
ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا
النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول
حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية
بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار فى نفس ذلك المعنى
فان قيل لم جعل الاقرار الذى هو عمل اللسان داخلا فى الايمان
بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان
المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ
من الجسد ايض داخلا فيه تحقيقا بكمال اتصاف الانسان بالايمان
وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما فى الباطن
بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذى هو فعل اللسان راس الشكر
وفى التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان
يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به اولم يتوقف فان
حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه قوله
كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن فى التصديق الذى لا يسقط
بحال ثم فى الاقرار الذى هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم
فى الصلوة التى يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها
بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال
سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها
لكونها تعظيما للبارى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال
حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا يحسن لغيره لانا نقول

جبانة وهو مذهب من يقول
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين
امرين ومذهب المعتزلة ايضا
واتباع مذهب الجبرية فلا

حسنت هذه الافعال بهذه الوسائط والوسائط تثبت وسائط بخلق الله تعالى كانت مضافة اليه ولم يبق للواسطة غير حكما فصارت كافعال الصلوة التى حسنت لانها فى نفسها تعظيم للمفعول له ووافقه فخر الاسلام وشمس الائمة رح ملاخسرو رح
اقول هذا لا يصح جواب الشارح رح بل تحقيق على طبق ما يقتضى قول المشايخ ودفع ما يرتضيه المص رح اذ صرح المص رح باسقاط الوسائط بقوله فارتفع الوسائط واشار بكلمة يشبه فى قوله يشبه ان يكون حسنها بالغير الى ان حسنها بالغير بحسب الظاهر لكن لا عبرة بحسن الغير بحسب التحقيق فلا معنى لجعل الشارح رح ما ذكره جوابا آخر مغايرا لجواب المص رح كما اشار اليه الشريف رح فى ذيل كلامه حسام زاده رح

هذا لا ينافى الحسن لعينها بل يؤكده الا يرى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التى ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان و الصلوة المأمور بهما ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى فى نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه فى حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسايط وانها فى حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة فى نفسها تنقيص المال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم فى نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثانى فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعنى الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلى لها فكانها مجبولة على المعاصى بمنزلة النار

انما يستحق الزيارة والتعظيم لتشريف الله تعالى اياه على سائر البيوت فتعظيمه تعظيم لله تعالى فى الحقيقة وكذا النفس انما تستحق القهر لتنزجر عن مخالفة اوامر الله تعالى ونواهيه فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من المذكورات حسنا لمعنى فى نفسه بلا واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ملا خسرو

على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسايط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسايط هى دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهى باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس و زيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسايط حسنها وانما الوسايط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظ ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك فلذا صرح المص رح بان الوسايط هى الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء فى انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفى عبارة فخر الاسلام رح ان الواسطة هى قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المص رح **قوله** يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير فى حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه لا بمجرد كونه مامورا به كما هو رأى الاشعرى رح واما المص رح فقد اجاب عنه بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة فى نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما مر ان الامر المطلق يقتضى حسن المامور به لمعنى فى نفسه وحاصل الثانى ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعرى رح لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذى يحكم بوجوب الطاعة وحسنها

فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه اولجزئه مع قطع
النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون
حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا
النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن
حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان
يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه و
بما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع
الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمأمور به ايضا حسن لعينه
ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في
الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به
والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن
لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه
اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المأمور به
في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما
هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان
هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا
بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به
الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه و
احداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا
المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به
فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة
لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى
ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة
جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست
جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة **قوله** يقتضي كونه عدلا
واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا
قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا

قوله فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها
ولقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها
لدفع حاجة الفقير ونحوه **قوله** فذلك الغير اما منفصل عبارة
فخر الاسلام رح فضرب منها ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا
لا يتادى بالذى قبله بحال اى بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن
لمعنى في غيره لكنه اى ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه
ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا
معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم
بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان
مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه فكان حق العبارة ان يقول
اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المامور به تنبيها على
ان المراد بالقائم بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل
قوله فلا يحتاج اى الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان
الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار
وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته **قوله**
كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله تع وصلوة الجنازة
تحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان
حاصلان بنفس المامور به اعنى الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة
فخر الاسلام رح انهما انما صارا حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك
معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام
الميت مما يتادى بنفس المامور به اعنى الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان
الانفصال في هذا المقام بل ينبغى ان يبقى عدم الانفصال بمعنى تاديه
بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير
والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله**
ولما كان المقصود يعنى ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك
الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايض كاداء الجمعة
والسعى فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج

اراد بالسعى المشى بلا سرعة اذ الفقهاء اجمعوا على انه مشى على هينته في الجمعة
وروى عن ابن عمر وابن مسعود وابن الزبير رض ان معنى قوله تع
فاسعوا اقبلوا على العمل الذى امرتم به
وامضوا فيه
حسن چلبى رح

يكون حسن الفعل لحسنها الا ان يتكلف بان فخر الاسلام رح
وضع الواسطة البعيدة مكان القريبة تسامحا
وقد يقال اعترض الشارح عليه بوجهين وقد نقلته عن حاشية المولى
خسرو رح في الهامش
محرر الصادر رح

قال بعض الفضلاء التحقيق انه لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب ترك التكليف بما لا يطاق بمعنى اللزوم العقلى وعدم جواز
التكليف لكنهم يقولون لو كلف بما لا يطاق لا يستحق الذم تعالى عن ذلك ونحن لا نقول به فانه له عز شانه ان يتصرف في
ملكه كيف يشاء وبالجملة معنى الوجوب عندهم ان للعبيد حقا على الله تع بحيث لو لم يفعل في حقه لكان جائرا تعالى عن
ذلك وعندنا ان الله تع لطفا وفضلا لو فعل كان متفضلا منعما لا مؤديا حقا عليه ثم من الاشياء غير الاصلح ما يلزم
عدم صدوره عن الله تع كالكذب واخلاف الوعد والظلم ومنه التكليف بما لا يطاق وكل ما هو مناف للحكمة وهو المراد
بالوجوب عند المعتزلة ايض الا ان المدرك عندهم هو القبح العقلى وعندنا مدرك آخر ولا ايجاب ههنا كما لا ايجاب
في العلم بعدم ايمان ابى جهل مع الجزم بالامتناع وقد يجاب ايض بان المبنى عندنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح و
فعل القبيح لا يجوز لان تركه حسن فيجب حتى يرجع الى وجوب الاصلح وفرق بين وجوب الحسن وامتناع القبيح
والاول هو الاعتزال بخلاف الثانى وقد يتكلف في الجواب عن اصل الاعتراض بوجه آخر وهو ان معنى كلام اهل
السنة ان تكليف ما لا يطاق غير جائز الوقوع في نفس الامر من الله تع لانه لا يليق بالحكمة وكل ما لا يليق بالحكمة لا يجوز
ان يقع في نفس الامر من الله تع ولا يلزم من هذا وجوبه عليه تع بل يلزم وجوبه في نفس الامر فلا يكون قولا بان
الاصلح واجب على الله تع اذ الفرق بين وجوبه شيء في نفس الامر ووجوبه عليه تع ظ الا يرى ان كونه تع حيا عالما
قادرا في نفس الامر واجب ولا يلزم منه ان تكون واجبة عليه تع فليتامل
حسن چلبى رح

كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه
في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا
القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس
كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لاجهة هٰهنا لارتفاع الوسايط
وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثم وقد يقال لان الوسايط هٰهنا
كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه
قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام رح ان الامر المطلق
في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال
الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى
ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في
نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله
ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد
وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة
والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على
احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى
ان استدلاله الثاني وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب
ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله
سقوط التكليف به ولهذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا
ان المذكور في ساير الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في
نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شروح
اصول فخر الاسلام رح ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول ما هو حسن
لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة
ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا
لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الاسلام رح **قوله** و
الفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق
به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى
ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك

في شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به وهذا القسم يسمى جامعا اي ضرب من الذي حسن لمعنى في غيره ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالصلوة او ملحقا بالذي حسن لمعنى في نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولا وفعلا والزكوة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة منها حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ما هو حسن لعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين كما مر ملا خسرو رح

الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته **قوله** ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام رح ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب الاداء يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المص رح لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه تعالى اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو مح وامكان المح مح فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظ منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري رح بتكليف المح الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايض شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف

مطلب في تكليف ما لا يطاق

حسنها فان نفس القدرة لا تتصف بالحسن لانها ليست من الافعال الاختيارية ملا خسرو رح فلا تتصف بالحسن على ان القاآني رح ذكر في شرح المغني ان القدرة ليست شرطا لحسن المامور به الذي نحن بصدده بل شرط لحسن التكليف به فالحق ان لا يجعل هذا قسما للنوع الثاني من المامور به بل يذكر ابتداء كما ذكره ابو زيد رح حسن چلبی رح

مممم

قال فخر الاسلام رح واما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون الوجوب وذلك عبارة عن القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب قوله وذلك اشارة الى القدرة ذكره باعتبار الخبر واراد بشرط الاداء شرط وجوب الاداء وقوله دون الوجوب اي دون نفس الوجوب لوجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه مع امتناع الاداء فظهر ان الحاصل الذي ذكره ليس حاصلا لما نقله فقط بل لما ذكره بعد فخر الاسلام رح حسن رح

للمخالفين وهم مجوزو تكليف المح وجهان قالوا اولا لو لم يصح تكليف المح لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه تعالى مح والا لزم جهله وايض اخبر انه لا يؤمن في قوله سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره تعالى مح والا لزم كذبه وكذلك من علم بموته قبل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه الفعل امتثالا ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل كما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري رح وهو حج غير مكلف فان التكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري رح والجواب وجهان احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم او خبر او غيرهما فهو غير محل النزاع وثانيهما انه يبطل المجمع عليه فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما واتيا ما كان يتعين وامتنع الآخر وللدليلين الاخيرين واما الاخبار والموت والفسخ فلا يعم وكون كل تكليف بالمستحيل باطل بالاجماع لان من جوز التكليف بالمح لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعمم قالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه كلف ابا جهل ونحوه بالايمان وهو تصديق رسوله عليه السلام في جميع ما جاء به ومنه ان لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو مح لان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما اخبره والجواب انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه الا انه مما علم الله تعالى انهم لا يصدقونه كعلمه بالعاصين واخباره لرسوله عليه السلام كاخباره لنوح عليه السلام بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لا انه اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر نعم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم ولذلك لو علموا لسقط عنهم التكليف
في شرح مختصر ابن الحاجب رح للقاضي عضد الدين رح

لانتفاء شرطا او وجود مانع فالجمهور على انه غير واقع خلافا للاشعري
ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك
كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك
هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما
لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على
القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى
لتاثير العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر
والقدر وعند الاشعري رح هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم
الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره تعالى فايمان ابي جهل محال وهو مكلف
به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه
عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق
قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده
وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد
لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب
الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة
ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من
الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور وللقائل ان يمنع كون العلم
تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في
الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب او الامتناع
ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تعالى تابعا للمعلوم ان المطابقة
تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع
ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى واخباره
لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى علم انه يؤمن او
لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان
وعدمه كذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري رح ان
ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه الصلوة والسلام في جميع ما علم
مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في

في الجواب فنيه بحث لان الجواب الذي ذكره نفسه لا يتم الا بهذه المقدمة فان قولنا ان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته انما يتم باختيار تبعية العلم للمعلوم ولو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سببا موجبا للوقوع او اللاوقوع لزم وقوع الفعل وعدمه بسبب كون علمه متعلقا به فلا يبقى للاختيار ... الجواب فتامل

... خلاف ما اخبر به كما قال العضد ... وجوده مستلزما لعدمه محال وهو الاستلزام انه اذا صدقه في هذا الاخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا انه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما اخبر به النبي عليه السلام من انه لا يصدقه في شيء اصلا وهذا معنى تكذيبه

ان لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا
عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل
ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده
هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدقه ولا يخفى ما فيه **قوله**
وعنده اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق
على ما ذهب اليه الاشعري رح لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما
لا يطاق بناء على مذهب الاشعري رح في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير
لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري رح وان قال بالوقوع
لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما
لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه هل يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده
ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف
ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده
بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب
وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو
قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى وللقائل ان يقول ليس معنى الوجوب
على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك
فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة
والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على
العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه
الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو
المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب
الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور
بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب
عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل
من العبد ونفس الوجوب كذلك كما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة
هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور
الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة

الوجوب لا ينفك عن التكليف وبيان انه قد ينفك عنه وحاصل الثاني المناقشة في قوله والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة بان ... ان القدرة شرط حال التكليف بل حال ايقاع الفعل وهو حال تعلق الارادة ...

فعند ذلك يتحقق التكليف لا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه و احداثه عند تعلق الارادة والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء في لا يحتاج الى القدرة التي منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المط اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير والنادر بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض و الجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر **قوله** وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنة **قوله** فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم و المقعد على الركوع والسجود وزوال العمى للاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايض متعذر في هذه الصور **قوله** كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله

مطلب في ان القدرة مع الفعل ام لا

لا يجب قضاؤه ينتج انه لا يجب قضاؤه

قوله فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله فالمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه و بعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرايط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرايط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرايط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا او مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل **قوله** او نقول جواب ثالث عن دليل زفر رح حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء **قوله** ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر رح وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو

مطوية هي الكبرى والمذكور في المتن صغرى وهو قوله لا يجب الاداء ولا حاجة الى تاويل بقولك اداؤه غير واجب بناء على انه لا بد في الشكل الاول من ايجاب الصغرى كما هو المشهور لان السلب ههنا في جانب المحمول فالقضية موجبة معدولة المحمول والدليل هكذا الصلوة في آخر الوقت لا يجب اداؤها وكل ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه وحاصل الجواب ان اشتراط القدرة لوجوب الاداء فلو سلم عدمها فالقضاء ليس مبنيا عليه بل على نفس الوجوب كما في صوم المريض والمسافر وفيه بحث فان وجوب القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه

منهي رح

وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه
القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء
فستغنى عن بقائها بل يكفى مجرد امكانها وتوهمها واذا كان
الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا
بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المط ولا
يلزم تكليف ماليس فى الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل
بقاء التكليف الاول على ماهو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب
الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة
بالاداء بانه يلزم فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات
من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره فى
الخلف كما فى الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه
ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره فى المواخذة فى الاخرة كالميت تبقى
عليه الواجبات فى حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت
عجز كلى يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين
الاداء والقضاء فى ان كلا منهما كان مطلوبا لنفس الفعل فلابد
من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا
لامر آخر يكفى توهم القدرة ففى النفس الاخير تبقى الواجبات
بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره فى المواخذة وكذا الصلوة
بعد فوات القدرة تبقى فى الذمة لتوهم حدوث القدرة
قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة
الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظ انهما من
قبيل الالات التى هى وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة
الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما
زعم المص **قوله** والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على
الاداء اى يسر قدرة العبد على اداء الواجب فالاظهر ان يقال
يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهى
كرامة من الله تعالى فى الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا

اشترطت فى اكثر الواجبات المالية التى اداؤها اشق على النفس
عند العامة وذلك كالنماء فى الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا
انه يصير به ايسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض
النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه
كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء
الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون
شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد دون البقاء
بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب
من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة
العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط
دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم
بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى
بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء
القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
قوله فلا يجب يعنى بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول
ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة
خلافا للشافعى رح واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان
بالاتفاق فان قيل ففى صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته
او يلقيه فى البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان
فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد
خرج بالتعدى عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه ونقول
بجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدى وردا لما قصده
من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير **قوله**
وفى هذا الكلام ما فيه يعنى ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف
على ملك النصاب بل يكفى ملك القدر المؤدى فكيف يكون وجود
النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة

بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم
لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرايط الوجوب
وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لان من شرايط
اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة
من المايتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله
ونسبة ربع العشر الى الكل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم
من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المايتين واذا كان النصاب
شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب
فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد
لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكوة
بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي
وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط
بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا
يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب
على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان
النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع **قوله**
لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب
وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه
اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب
الزكوة تارة بهذا الحديث وانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما
توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير
ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك
وعليه اعتراض وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل
الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي
فلهذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية
اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء
بصفة الحسن تتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر

على شدايد الفقر والجزع على مكايد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المامور
من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت
كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد
المقل قلت ان جعل هذا الحديث نفيا للوجوب فظ اذ لا تنافي بين
عدم وجوب الصدقة الا عن الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل
التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها
فان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظ الملايم لقوله عليه السلام خير الصدقة
ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير
الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب
وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتاييد وتوفيق الهي في الصبر على
شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال
المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان
فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب لما تصدق به بحيث يفضي الى ابطاله بالمن و
الاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور **قوله**
ولا حد له اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص
والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له نصاب
والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء
قوله لدلالة التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة
والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة
دليل اليسر بخلاف التخيير صورة فقط بان تكون الامور متماثلة في المالية
كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل
التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة **قوله** لان ذا اي كون المراد
بعدم وجدان المال وهو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز
لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب
الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال
ان تحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اراد بها
ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير

لانها لاتكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق
قوله الا ان المال هنا غير عين بهذا يخرج الجواب عن اشكال
آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر
قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فتكون دون الزكوة **قوله**
واعلم اعترض على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا
ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدى الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر
اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بان الاثم انه يلزم من عدم
اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين
وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر
وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال
ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المالك
حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب
المال الخيار اى في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدى من
محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار
بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء
الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثانى ان
معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير
يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة
والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال
عقلا وانما يصير اليسير عسيرا او بالعكس فليتامل انه الميسر كل عسير
قوله فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر عيز قائم به
وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه
او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمامور به في نفسه فلهذا جعل فخر الاسلام
رح في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى
اى لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذى في الدرجة
الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية تبتنى عليه ادلة عامة القواعد
الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما

مطلب في ان الامر فوري او تراخي

قوله يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام
مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان
به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او
لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك
وان كان واقعا في وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخي
اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل
على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون
بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به
متاخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه
للتراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد
بالاستقبال فالتراخي عندهم اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل
على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت
الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة
عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور و
للتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها
بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه
عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق
الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر
على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله اولا يكون كقضاء رمضان
جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من
الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم
المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان رح لان التعلق بالنهار داخل في
مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر
والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه
سببا لوجوبه قوله وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال
الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة
واما ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا

فيكون ثبوت الوجوب بالعبارة لا بالاقتضاء ولا يخفى ان هذا لا ينفي الاقتضاء بل الحق ان يقال ثبت الوجوب بالعبارة والاقتضاء
كلا فساد نعم لو لم تكن العبارة لزم المحذور ... ولنا ان نوجه قول الشارح رح بان معناه ثبت وجوب الايمان ابتداء بالاوامر
المستقلة لانه ثبت ابتداء في ضمن الامر فلا نزاع في البين لاتحاد الكلامين حسام زاده رح

هذا الجواب ليس بصحيح اذ ليس المراد بالواجب الا ما يؤاخذ على تركه فالمؤاخذة ملزوم للوجوب وقوله في الجواب الثاني بل هو عين النزاع
بنادى على فساد هذا الجواب بل الجواب هو الثاني ... هذا مبني على ما وقع في بعض النسخ او بدله اذ وح يكون مآل الاول منع
الملازمة ومآل الثاني منع بطلان التالي بعد تسليم الملازمة واما على ما وقع في بعضها من كلمة اذ فلا يرد شيء ثم لا يخفى ان منع الملازمة
ههنا بناء على ما اشتمل عليه الدليل الاول في تقرير المصنف من ذكر الملازمة وانتفاء بطلان التالي من غير دليل ولظهور هذا المنع
لم يتعرض له المصنف رح وذكر الشارح رح الحصر في قوله وانما المؤاخذة نعم لو يثبت بطلان التالي ههنا بقوله تع ما سلككم في سقر الآية وترك
ذكره سابقا في صورة الاتفاق مع كان الدليل الاول سيئا وتاويل التجوز تكلفا كما ذكره قبل بقوله مجازا فلا يثبت الا بدليل فنسقط
ما قيل ان منع المؤاخذة على ترك العبادة مكابرة ظاهرة لدلالة صريح الآية عليه فلا وجه للنزاع فيه واما قوله وانما المؤاخذة الى غير
صحيح اما اولا فلان هذا الحصر مجاز لقوله سابقا فالآية تمسك للقائلين واما ثانيا فلان صرف المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب
مجاز فلا يثبت الا بدليل كما مر ولعل المصنف رح انما لم يتعرض لجوابه لصعوبته انتهى حسام زاده رح

القائل مولانا خسرو رح قال بعد قول الشارح رح واما الجواب عن تمسكهم الاول فيه بحث لان المؤاخذة يستلزم الخطاب في حق وجوب
الاداء في الدنيا قوله اذ لا نم المؤاخذة على ترك العبادة مكابرة ظاهرة لدلالة صريح الآية عليه كما مر فلا وجه للنزاع فيه واما قوله وانما
المؤاخذة الى غير صحيح اما اولا فلان الحصر المستفاد من انما يخالف لقوله سابقا فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة
على ترك الاعمال ايض واما ثانيا فلان صرف المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب مجاز فلا يثبت الا بدليل كما مر خسرو رح

كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج اويقال الوقت
اما ان يكون سببا للوجوب معيارًا للاداء اولا هذا ولا ذاك او سببًا
لا معيارًا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة
هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت والاداء
اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها فى ذلك الوقت
لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اى زمان محيط به ويفضل عنه
وهو ظرف وشرط لادائه اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل فى مفهوم
الاداء ولا مؤثر فى وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف
الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية
الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم
فلا نم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايض المقصود بيان اشتراك
الصلوة والصوم فى شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت
سبب لوجوب المؤدى اى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه
بالنظر الينا تيسيرًا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب
الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة فى الاوقات والعبادة
شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى و
اختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية
الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال
الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات
الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة على رض وجودها تم وفيه مناقشة لا تخفى
قوله ولتغيرها اى لتغير الصلوة بتغير الوقت حيث
تصح فى وقته الكامل وتكره فى اوقات مخصوصة وتفسد فى غير وقته
والاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون
باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح فى كونه امارة السببية
نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس
الوجوب **قوله** ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايض يفيد
الظن لان دوران الشئ مع الشئ امارة كون المدار علة للدائر **قوله**

فان التقديم على الشرط صحيح هذا دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب
الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم
الحكم على الشرط ايض بط فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة
على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم
الشئ على شرط ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى
الزكوة الحول ليس بشرط للوجوب وللاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور
تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون
بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا باعتبار سببيته لنفس
الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشئ على شرطه
اظهر من بطلان تقديمه على السبب بجواز ان يثبت باسباب شتى
فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال
الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك
يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب
لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجودا وكل منها
سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب
القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى
تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود
الاداء سببه الحقيقى خلق الله تع وارادته وسببه الظاهرى استطاعة
العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهو لا يكون
الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قوله فخر الاسلام رح ولهذا اى ولكون
الوجوب جبرا من الله تع بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة
للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه
او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة
الآلات فتعين ان تكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه
حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط
القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب
الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية انما فعل الاداء فيعتمد القدرة

قال فخر الاسلام رح ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء للحال لان الوجوب من الله تع
بلا اختيار من العبد ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء يتراخى الى الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح يجب بالعقد ووجوب
الاداء يتاخر الى المطالبة وهو الخطاب فاما الوجوب فبالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل
هذا كلامه وقد اضطرب كلام الشراح فى تقرير مراده لا سيما فى ربط ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل بما قبله كما يظهر من النظر فى الكشف
والعجب ان صاحبه حمل الاستطاعة على سلامة الآلات ثم نقل ما ذكره الشيخ فى بعض تصانيفه تقوية لكلامه مع انه غير ملائم له فضلا عن
التقوية فاراد التحرير بيان مراد المص رح على وجه يتبين به مراد فخر الاسلام رح وتوضيحه ان فى الصلوة مثلا وجوبا ووجوب اداء وكل
منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم المفهوم من قوله تع اقم الصلوة مثلا من غير اعتبار تعلقه
بوقت معين وسببه الظاهرى هو الوقت المفهوم من قوله تع لدلوك الشمس مثلا فان المراد به اما الزوال فيكون سببا لوجوب الظهر او
الغروب فيكون سببا لوجوب المغرب فانه تع لما امرنا باقامة الصلوة فى هذا الوقت جعل هذا الوقت سببا للوجوب بمعنى انه جعل الوقت
بحيث كلما وجد اشتغل ذمة المكلف بنوع عبادة كان ذمته فارغة عنه قبل ذلك الوقت وهو المعنى بكونه جبريا كما سبق ووجوب الاداء
سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك الطلب وهو اقم الصلوة مثلا لانه يعتبر متوجها الى
المكلف حين الشروع او حين التضيق ولهذا يأثم بالنقص فى الشروع والترك فى التضيق ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تع و
ارادته كما هو شأن سائر الموجودات وسببه الظاهرى استطاعة العبد لا بمعنى سلامة الاسباب والآلات لما عرفته فى مباحث القدرة
ان ذلك القدر من القدرة لا يكفى فى وجود الفعل بل بمعنى قدرته المؤثرة فى كسبه المستجمعة لجميع شرائط التاثير كما هو المقرر عند الماتريدية
فى جميع افعال العبد الاختيارية وان لم تكن مؤثرة فى الخلق اصلا فهذه القدرة لا تكون الا مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة عليه
بالذات كما هو شأن العلة التامة وهذا هو مراد فخر الاسلام رح مما نقلناه عنه فان معنى قوله ولهذا ولكون الوجوب جبرا من الله تع بالايجاب
القديم الذى مر ذكره لا بالخطاب اى تعلق الطلب بالفعل فى وقت مخصوص لما عرفت انه سبب لوجوب الاداء لا الوجوب
وباقى الكلام واضح منلا خسرو رح

مطلب في الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء

فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن هاهنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى اثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع المانع وهم افترقوا ثلثة فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحايض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحايض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين رح بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا لفعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات

والكتاب

قال المولى خسرو رحمه الله تعالى رحمة واسعة بعد ذكر ما نقلناه عنه في الحاشية السابقة واذا تاملت في هذا التحقيق الفائض علي من انوار التوفيق ظهر لك الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء من وجوه احدها ان وجود الفعل في الخارج معتبر في وجوب الاداء دون نفس الوجوب بل المعتبر فيها تصور مفهومه لا خلاف في مفهوم الوجوب وثانيها ان وجود الفعل في الخارج لما لم يعتبر في نفس الوجوب كانت عبارة عن مجرد اشتغال الذمة بالفعل ولزوم وقوعه في الجملة ولما اعتبر ذلك في وجوب الاداء كان عبارة عن لزوم ايقاعه وتفريغ الذمة عنه وثالثها ان وقت الواجب في الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى في زمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو بعد الشروع او حين التضيق والاول مختار صاحب الكشف رح والثاني مختار المصنف رح والثالث مختار التحرير رح الحمد لله تعالى على التوفيق لمثل هذا التحقيق والتدقيق انتهى

محرر الساديع

والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها ومعها فيكون التحرك والسكون
من العبد اداءها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه
الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا
النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا
باختيارهما الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم
واجبا فيه وان اخر الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف
الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على
الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال
معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول
التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال
الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك
الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما وهذا لا يتبدل
ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا
في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء
اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك
اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق الاداء والخروج عن العهدة وجعل
كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها
لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان
اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة
اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان تكون غافلا
كالنائم والصبي ولا تصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم
والصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب
الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج
وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال
ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه
ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة

فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها و
اخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي هو
لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق
وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما
في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة
النائم والناسي وصوم المسافر وصوم المريض فان وقوع الحالة
المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب و
اهلية المحل وايقاعها من هولاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع
واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه
بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب
اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه اذا اريد بلزوم
وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك
الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم الفعل الاختياري من
الشخص بدون لزوم ايقاعها اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع
عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع
وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية
من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص و
انما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه
اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر
التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل
بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي
الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان
الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد ما تقرر
السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **قوله**
ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر
اداء للواجب واتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب
ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد

٧

وهي ما اذا انتبه بعد الوقت يكون آتيا بعين ما خوطب به لا بمثله كما اذا فعل المعدوم بعد وجوده يكون ممتثلا بعين ما امر به والفرض انه قاض
وان يمثل ما امر به ولا بد له من وجوب الاصل لا يقال هو مامور بالاداء بان ينتبه في الوقت ثم يفعل لان ذلك ليس في وسعه فلا يكلف به وتوهم
حدوث الانتباه على ما نقل عن فخر الاسلام رح لا يكفي في توجه الخطاب به لان الفهم بالفعل شرط التكليف وقوله الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد به
تنجيز التكليف بخلاف ما نحن بصدده وبالجملة عدم الخطاب ليس لعدم امكان الفعل حتى يرد انه يمكن اتيان الفعل بعد الانتباه بل لعدم
الفهم وهو باق لان الخطاب بان يفعل بعد الانتباه خطاب في حال النوم

لا على التعيين **قوله** لا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه
اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم
على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المط قد يكون نفس
الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات
وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم
يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء
بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام رح في شرح المبسوط
قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب
وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني
ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب
ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب
هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية
وهو المط ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان
مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان
يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا
خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى
قال الامام السرخسي رح من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن
المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء
فان النبي صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا الى الناس كافة وقد صح امره في حق من
وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد
يصرح بذلك كالمريض يومر بقتال المشركين اذا برئ قال الله تعالى فاذا
اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء
قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول
الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان
السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه
ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه
السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع

لانّ الصلوة عند الخوف تكون بالايماء

السبب لوجوب الاداء كما صرح به المصنف
وهذا حصر السببية فيه وفي الوقت الذي
هو سببه لنفس الوجوب ومنع عدم الخطاب

مطلب في بيان سببية الوقت للصلوة

ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال
ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع
نفس الوجوب لا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان الوقت لا خفاء
في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى
يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب
بدليل انه يؤدى بنية الفرض والاداء ولا يعصى بالتاخير من اول الوقت
واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض
اذ لو كان هو الكل يلزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد
وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان
وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظ وان وجبت في الوقت لزم
تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد
الا بوجود جميع اجزائه فالحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة
ضرورة ان الظرفية تقتضى الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول
فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين
والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها
فاللازم بط بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في
اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب
لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس
الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء
ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب
فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضى فان قيل المسبب
هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب
مفض الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايض مسببا بواسطة فيعتبر
الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل
السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم
لا يجوز ان يكون السبب حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا
لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايض فيه جعل السبب موجودا

ببعض

والوجوب الذي توقف الاداء عليه لا يتوقف على تقررها بل على
نفس السبب فلا دور واما اندفاع الثاني فلان تحقق الوجوب
لا يتوقف على الشروع بل الموقوف عليه تقرر الوجوب وقوله لعدم
تحقق سببه ممنوع فان سببه محقق لكنه غير متقرر ولا يلزم من
عدم التقرر عدم التحقق منه رحمه الله

ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء
الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى
ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء
الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفى عنه تقرر السببية و
هذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب و
الانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما
يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على
السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع
لعدم تحقق سببه وفساده بين **قوله** ومدها اي صلوة العصر
الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام رح ليتحقق
اعتراض الفساد اذ لو جعل الفراغ مع الغروب لم يكن فساد **قوله**
قلنا لما كان الوقت كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني
وعبارة فخر الاسلام رح ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل
كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل
كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة
والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت
على مقتضى كلام المص رح حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ
في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان
يقع فراغه عن الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل
كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت ولما كان
في تعذر ذلك نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض
الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه حينئذ لا يتم الجواب الا بان يقال ولما
لزم هذا الفساد اي النقصان لم تفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان
الفساد على الناقص لا يفسده وحينئذ لا يشكل بالفجر واما على مقتضى كلام القوم
فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد
وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان
المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء

يحمل قوله فاذا اعترض الفساد بالغروب على حذف المضاف اي بمقارنة الغروب
وهو وقت الاحمرار بقرينة قوله في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار وبهذا التوجيه
يندفع النظر المذكور ولا يكون ما ذكره المص رح مخالفا لما نقله الشارح رح من طريقة الخلاف
وانت خبير بان قول المص رح لكن هذا يشكل بالفجر وما ذكره في توجيهه يأبى عن هذا التوجيه منه رحمه الله

واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل
الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال
وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في
الجملة بخلاف الفجر وبان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا
عنها واما جواب المصنف ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض
الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة
اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة
وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان
السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع في كل جزء الاخر
الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد
اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب
وجب بسبب ناقص **قوله** ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق
القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قوله**
فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائتة بحيث
يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص
بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة يثبت
بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة
فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته
فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا
في اخر العصر كذا ذكره الامام السرخسي رح وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة
اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله**
ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث
لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال
فالمؤدى في اول الوقت لا يكون اتيانا بالاداء الواجب وبالمامور به
لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر **قوله**
ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى
الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا

بان

بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا
يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع
الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار رفق
فيه رفع ليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له اختيار
في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك
الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور
من الاعتاق والكسوة لا يتعين منها شيء بتعيين المكلف قصدا ولا نصا
بل يختار ايا شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا
اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء
من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله
لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الاخر قضاء او يجب في
الاخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع
ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شيء اخر وهو ما يفعله
او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالاخر **قوله** لانه اي
الصوم قدر بالوقت ويزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به
اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف
به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رح فلا دخل له في
المعيارية الا بتكلف **قوله** ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار
عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف
قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون
على السببية ادل **قوله** ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا
صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون
ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص
الان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على
اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض الى
الوجود الحسي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعني ان
السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب

دفع ما يقال ان الوقت اذا كان سببا للصوم
فلا بد ان يكون وجوده ثابتا بالوقت
وليس كذلك لتوقفه على اختيار العبد

بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما
فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم
سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة متفردة بالارتفاع
عند طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان
الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة رح الى
ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظ من النص والاضافة فان
الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم
الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم
جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا
يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل
سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي
جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه الصلوة والسلام صوموا
لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت
بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل
يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد
بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب
الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا
آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار
رمضان في حقه اي في حق المسافر بل في حق ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة
شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة
شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله**
وههنا روايتان روى ابن سماعة رح انه يقع عن الفرض وهو الاصح و
روى الحسن رح انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق
النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة رح في نية النفل
وعن النفل على مقتضى رواية الحسن رح والاصح انه يقع عن الفرض على
جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل
فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف

جاز

جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان
اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب
آخر **قوله** في هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي
لا يطيق الصوم وتتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه
ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة رح
في المبسوط من ان قول الكرخي رح بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو
او مؤول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض
قوله وقال زفر رح عطف على قوله يقع عند ابي يوسف رح وهذا
ابتداء تفريع آخر على تعين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا
امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر رح يكون
صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان
كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين
المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المامور به
كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا
كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او
اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان الاجير المشترك
هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير كما اذا وهب كل
النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل
ايتاء مائتي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر رح فكيف
بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامي
والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا
لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد
في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد
التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل
فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان
قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان
لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة

بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير
مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية
صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق
فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري
لا جبري انما نشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما
صارت زكوة من جهة انها عبارة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة
بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر شمس الائمة السرخسي
رح ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول
الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع **قوله** وقال
الشافعي رح لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى
على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجمع الجبر في صفة العبادة
بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى
وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما
لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا
او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر
واثبات القصد واما تأدى فرض الحج بدون التعيين فانما يثبت على
خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب
آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نسلم وجوب
التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان
الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت
يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في
الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد
وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان
لا يحصل بالخطأ في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا ينال
زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل
دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل
بالعكس اقتصر البطلان على النفل وبقي اطلاق اصل الصوم فان قيل

الوصف

الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف ولم
يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب
المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلنا
اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب
انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها
اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فلذا ان يحكم ببطلان الوصف
بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو
نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض
لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت
في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل
استدلاله بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام
من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق
قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله
تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد
الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية
لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فبنية النفل او واجبا
آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم
ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس
باخ على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا **قوله** فيفسد
الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي
لانا نقول الصحة وجود مفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد
وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط **قوله** والنية
المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء
متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك
لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فتعتبر استدامته
كالنية في اول الصلوة بجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة

مطلب في نية الصوم

مشتبه لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة
الساعات وهو مع ذلك وقت نوم و
غفلة

اولم يعزم على تركه بخلاف المعدوم الاصلى قلنا
ان المنقضى يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتى
لتعلقه بما هو كامل من الطاعة فى الضحوة
اولا يرى كيف يعبرون عن المضارع بالماضى
استعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل فى تحقق
وقوعه فاندفع به ما قال الشريف رح لا يخفى ان هذا

الجواب الخ حسام زاده رح

فى خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشئ
انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية فى خلال الصلوة لا تعتبر
متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل
النية المعدومة فى الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة
تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر
مقارنة لها تقديرا ولا خفاء فى انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن
جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية
بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل
المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده فى
حكم الباقى بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان
من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه اولم يعزم على تركه واما
المعدوم بالعدم الاصلى فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضى
يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتى لانه بصدد الكون وايضا يجعل
الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما
جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل
حكما وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر
بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل
ان يقترن النية به وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف
الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية فى الاكثر
صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض
كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون البعض
ماله حكم الكل ليكون الاقتران به فى حكم الاقتران بالكل **قوله**
والطاعة قاصرة فى اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد
الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه
وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى **قوله** وفى التأخير ايضا
ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة فى حق الجميع وضرورة التأخير
مختصة بالبعض وفى بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب

دون

دون القليل النادر قلنا انما سوينا فى اصل الحاجة لا فى قدرها والخاص
فى موضعه كالعام فى موضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذى
لا يبتنى عليه الاحكام بل هى كثيرة فى نفسها وان كانت قليلة بالاضافة
الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف
النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى الخلف وهو الاكثر
وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل
بمقابلة الاكثر فى حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة
الكبرى لانها نصف النهار الصومى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس و
اما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار
انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية
لاكثر النهار الصومى **قوله** خلافا للشافعى رح المختار من
مذهبه على ما هو المسطور فى الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط
الامساك والاهلية فى اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم
ينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام فى الركوع **قوله** ومن
هذا الجنس يعنى لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم
وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه
من جنس صوم رمضان فى تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى
بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعين
وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر
فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر
فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع
عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر فى امثلة القسم الثالث بان
يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن
متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين
ليس من القسم الثالث ولا خفاء فى ان الوقت فيه ليس بسبب وانما
السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثانى ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر
الاقسام فى الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا

الثالث الخ وهذا حاصل ما ذكر فى الكشف من ان ايراده فى هذا النوع
مشكل لانه فى بيان ما جعل الوقت معيارا او سببا ووقته معيار
لا سبب لان السبب هو النذر بل ايراده فى القسم الذى يليه اولى
الا ان الشارح رح تصرف فيه بنوع تغيير كما لا يخفى حسام زاده

لاسببا ولاشك ان المنذور المعين كذلك لكن لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فيتقيد والنذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا له لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا وغير شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو ادى في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته

فان

فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلاهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابي يوسف رح بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح **قوله** احترازا عن الفوات يعني ان التعيين هنا ثبت بعارض خوف الموت لا انه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا **قوله** لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **قوله** فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام رح في بيان الاهلية حيث قال

طعن في قوله المص رح وهو غير مذكور الخ وقد يجاب عنه بان مراد المص رح عدم الذكر مفصلا كما في اصول شمس الائمة رح لا عدم الذكر مطلقا

الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان
اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا
لوجوب شيء من الشرايع التي هي طاعة الله تعالى وكان الخطاب بها موضوعا
عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه
ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب
اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة
الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها
فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون
بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمة هو ان حصول الشرط الشرعي
لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادة والطهارة لصحة الصلوة هل هو
شرط التكليف بوجوب ادائها ام لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته
وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة **قوله** في حق
المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون
بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب
الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب
عليهم وهو مذهب الشافعي رح وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون
باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة و
فخر الاسلام رح وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء في
حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف
في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول
الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون
بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك
الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله**
لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اورد الآية دليلا على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في
الآخرة على ما هو المنقح وقد نبهناك على ان محل الوفاق هو المؤاخذة في

كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى اتانا اليقين

الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك
للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب
عنه الفريق الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة
فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل
فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب
الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله
ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار
عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان
المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية
فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في
الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له
بالمرتدين **قوله** واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية
ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان
المعلوم بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية **قوله**
ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير
الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا
الى المأمور به بتحصيل شرايطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية
انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض
بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات
واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا يرى
ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا تثبت الحرية بذلك قلنا
ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه
لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع **قوله** وليس في سقوط
العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني
ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى
العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم
الاول فبان المؤاخذة على ترك العبادة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء

مطلب النهي

في الدنيا اذ لا تم المواخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما
المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر **قوله** وصحة ما
مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود
الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رح
انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى **قوله** لقوله تعالى
ومن يكفر بالايمان الاية هو عند الشافعي رح محمول على من مات على
كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية وهو
مسئلة حمل المطلق على المقيد **قوله** عندنا ليس معناه انهم
لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رح بل هو
لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادة من الايمان
قوله والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من
الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة **قوله**
فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك
الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في
التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في
الامر ثم ان النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما
ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا
او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم
المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه
واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من
المكلف من غير توقف على شرع واجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس
الفعل واما وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على
شرايط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان
المتوقف على الشرع ح هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات
ايضا وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره
المصنف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرايط

مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعل الشارع
ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على
ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب
والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب
فشرعي والا فحسي **قوله** فمقتضى القبح لعينه اشار بلفظ
الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى
عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راى الاشعري والحاصل ان النهي
عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبيح لعينه اي لذاته ولجزئه و
بواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما
بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا
والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة
القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رح بالعكس وثمرة ذلك انه
هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض
افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك
وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك
الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع
الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع
جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح
الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه
فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه
وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رح باطل عند الشافعي رح
وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي رح
حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة رح يصح باصله لكن
لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه **قوله**
قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قاله محمد رح في باب الرد على من زعم
ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر
انهانا عما يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال

للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون
متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى
بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب
بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود
شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي رح في
المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني
الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى وما وجدنا ذلك العرف في
النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي
وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا تم احتياج
الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحايض انما نهيت
عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمص رح
فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي
قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع بان وجود الفعل
المشروع يامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق
فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي
بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك
مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما
زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد
واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل
المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في
الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب
مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار
يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل
الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي
عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح
واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة

وقوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك هذا الحديث لا يثبت مدعاه للقطع بان الحايض ما نهيت الا عما سماه الشرع صلوة
لانه نهي عن الدعاء في هذه الايام ويرد عليه ايضا ان النهي عن الشرعيات يقتضي المشروعية فينبغي ان تكون الصلوة
مشروعة للحايض في هذه الايام ولم يقل به احد سيد رح الرد الاول ماذكره الشارح رح بقوله وجوابه ظ
وكانه تو لطيفة للرد الثاني حسام زاده رح

وهو مدفوع لان هذا الاقتضاء انما يتم اذا لم يوجد ما يفيد عدم المشروعية اصلا وهو هنا عدم الشرط وهو الطهارة كما انه في بيع المضامين والملاقيح عدم الركن منه رح

وبالجملة كلامنا فيما اذا لم يدل دليل على ان النهي عن الفعل الشرعي لقبحه لعينه او لغيره والصلوة في حالة الحيض مما دل الدليل على ان القبح لعينه لان اشتراط الطهارة ثبت بنص على وفق القياس حسام زاده رح

اخذ في بيان الملازمة الشرعي المعتبر وفي نفي اللازم الشرعي من غير قيد الاعتبار قوله وهران الشرعي هو المعتبر شرعا فبين ان ليس كذلك بل الشرعي اعم من المعتبر شرعا و ح ان اريد انه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا اصلا فالملازمة ممنوعة لان الشرعي اعم من الصحيح وان اريد انه لم يكن شرعيا معتبرا فانتفاء اللازم مم

قوله والجواب عن الاول اي في كل من الجوابين بحث اما في الاول فلان معنى الشرعي هو المعتبر شرعا بان يوجد اركانه وشرايطه الشرعيتان و هو لا ينافي كونه منهيا عنه لما سياتي ان الدليل اذا دل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء باصله وان فسد باعتبار آخر فاذا قيل صلوة صحيحة يراد انها خالية عن الفساد والبطلان صرفا للمطلق الى الكامل واذا قيل صلوة غير صحيحة يراد ما يتناول الفاسد واذا قيل صلوة الجنب و الحايض باطلة يراد ما لا صحة لاصله ولا لوصفه لانتفاء شرطه واما في الثاني فلانه اذا امتنع بهذا المنع لم يكن متعذرا في المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعي اذا امتنع في المستقبل شرعا عد النهي عنه عبثا

الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل **قوله** ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم و الصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة للشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة **قوله** فثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان و لا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم انتقاض النهي وجعله لغوا عبثا **قوله** والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي و ابو هاشم واحمد ومالك رح في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر رح الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد

اذ قد يسقط الطلب عند فعل هو معصية كمن شرب مجنونا حتى جن يسقط عنه الفرض

فيه بحث لان المص رح لا يريد بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم ما اراده الحنفية كيف وقد قال في مباحث الحسن والقبح فالحسن عند الاشعري رح ما امر به والقبيح ما نهي عنه ثم قال فعند الاشعري رح لا يثبتان بالامر والنهي لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له بل يريد ان المنهي عنه لما لم يفد حكما شرعيا عند الخصم اشبه القبيح لذاته فجاز اطلاق القبيح لذاته عليه على سبيل التشبيه والمجاز وكذا لا يريد بالاقتضاء عند نقل كلامه الاقتضاء بالمعنى المصطلح عند الحنفية لانه ايضا مناف لما تقرر سابقا بل يريد انه مستلزم له وموجب وهذا هو الذي فصله بقوله احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي القبح لعينه عند

ليس هذا مذهب الشافعي رح كيف وقد سبق آنفا في بيان ادلة قوله ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية فعلم انه قائل بقبح المنهي عنه اقتضاء

انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محمّ اذ المأتى به
لا يكون الا معيّنا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيّد
وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيّات المأمور به وافراده
فلا نم ان المنهى عنه بالغير لا يكون من جزئيّات المأمور به **قوله** وهما
متضادان قلنا التضاد انّما هو بين المأمور به والمنهى عنه لذاته وامّا
المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلا نم تضادّهما وانّما يلزم
الامتناع لو اتّحد جهتا الامر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل
لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيّد اذا قال لعبده خط هذا
الثوب ولا تخطه فى هذا المكان فلو خاطه فيه يعدّ ممتثلا بالخياطة
وعاصيا لكونه فى ذلك المكان **قوله** فهذا الجزء القبيح يكون
قبيحا لعينه اى منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه تنقل الكلام اليه و
يلزم التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف
فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لانّ
ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايض لا يكون هذا من قبيل القبيح
لجزئه وان كان داخلا فيه ننقل الكلام الى قبحه **قوله** فعلم من
هذا قد سبق بيان ذلك فى الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا
لمعنى فى نفسه وقبيحا لمعنى فى نفسه بان يتركّب من جزئين احدهما
حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا انّ مثله قبيح
لمعنى فى نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون
حسنا لجميع اجزائه لانّ الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم
ووجود المركّب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم **قوله**
بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها
امرا مطلقا اى من غير قرينة على انّها مطلوبة للغير لما تأدّى بها
المأمور به **قوله** وامّا الرابع وهو ما يكون منهيّا عنه لذاته
ومأمورا به بالعرض فلا يتأدّى به المأمور به مطلقا لانّه يقتضى
الحسن لذاته **قوله** وعنده اى عند الشافعى رح الباطل و
الفاسد عبارتان عمّا يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء

اوعدم

اوعدم موافقة الامر فى العبادات وبمعنى خروجه عن السببيّة للثمرات
المطلوبة منه فى المعاملات ولا نزاع فى التسمية فانّها مجرّد اصطلاح
ولا فى انّ المنهى عنه قد يكون منهيّا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيّا
عنه لامر خارج وانّما النزاع فى انّ هذا القسم هل يكون صحيحا يترتّب
عليه آثاره ام لا **قوله** لانّ صحّة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا
يجب ان يقيّد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء فى انّ
الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله فى الصلوة مجاورا
وفى الصوم وصفا لازما لما سيجئ **قوله** كالبيع بالشرط يعنى
شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه
وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهى راجع الى
الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة
فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا فى نفس العقد وهو
المراد بالوصف فى هذا المقام **قوله** والربوا اى وكالبيع
بالربوا وهو الفضل الخالى عن العوض وان فسّر الربوا بمعاوضة مال
بمال من جنسه وفى احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحقّ بعقد
المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط **قوله** والبيع
بالخمر فانّه فاسد لانّ الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى
المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع
دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات
الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوّم اذ المتقوّم ما يجب
ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنصّ لعدم
تقوّمها لكنها تصلح للثمن لانها مال لانّ المال ما يميل اليه الطبع ويدّخر
لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمى ويجرى فيه الشحّ والضنّة **قوله**
وهو الايّام المنهيّة اعنى العيدين وايّام التشريق فانّه فاسد لا باطل
لانّ الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا للنفس بمخالفة
هواها وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدّة حالهم والنهى
انّما هو لهذه الاوقات باعتبار انّها ايّام اكل وشرب على ما ورد فى الحديث

كلام المقدّم فى تطبيق الاصول يدلّ على ان المراد هو الاوّل فينبغى ان لا يعدل عنه فى توجيه كلامه

والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج
او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو
وصف لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع
ما قيل لا نسلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون
فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهى ورد
عن عين الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل
وجوابه ما سبق من ان النهى عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق
قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم ادلة
دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في
هذه الايام ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى
المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة
يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول
دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة
الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة التابع فترك الاجابة
صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه
الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا
قوله لكن صح النذر به اى بالصوم في الايام المنهية لان الصوم
نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في
فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة
طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى
حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على صوم يوم النحر
لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح كما لو قالت لله على ان
اصوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض
واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به
اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين
المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز
بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة

[illegible]

[illegible]

الحكان

والكل والدهن ونحوها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون للبعض اسم الكل كالسكنجبين المركب من السكر والماء والخل لا يكون للبعض اسم الكل
فان الخل لا يسمى سكنجبينا والصوم من القسم الاول لتركبه من امساكات متوالية فبالشروع فيه يصير صائما مرتكبا للمنهى عنه فوجب عليه
الامتناع عنه فلا يلزم القضاء بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتركبها من قيام وركوع وسجود فبالشروع لا يكون مصليا فلا يصير مرتكبا
للمنهى عنه بالتقييد بالسجدة فلذلك وجب عليه القضاء اذا افسدها فصار الحاصل ان اتصال القبح بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط و
ناقص فالكامل في صوم يوم العيد لانه بطريق الاتصاف فلذلك لا يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل والوسط في الصلوات في الاوقات
المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة
الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض
المغصوبة فلذلك لا يتأدى به الكامل ويضمن
بالشروع واما الصلوة في الارض المغصوبة
فالقبح فيها اقل من القسمين الاولين فلذلك
ثبت فيها الكراهة ولم يورث الفساد ولا
النقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة
المجردة محمد

حاصل الفرق ان ما تركب من اجزاء متفقة كالماء يكون للبعض اسم الكل [illegible]

لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة
التمييز بينهما **قوله** واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم
في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم
دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان
الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة
من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون
جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول
لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم
حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد
منه انعقد مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم
ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان
كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه
الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيرجح جانب الترك
فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام
والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم تجتمع ولم تتقيد بالسجدة
فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها
فيكون المضى في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب و
في حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة
ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا
عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجحت
فيها جهة المضى فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها
فيلزم فيها القضاء **قوله** وهذا الفرق انما يظهر اثره في
النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات
المطلقة فلا يتأدى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها
بصفة الكمال **قوله** الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح
وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به
الا انهم استعملوه بحذف الجار **قوله** وليس اى الثمن ركن البيع

حاصله ان كل جزء من الصوم صوم
وهو في تلك الايام محظور [illegible]
المضى يقتضى تقرير المحظور [illegible]
اخرى وليس كل جزء من الصلوة صلوة
وان كان عبادة والصلوة هي
[illegible]
[illegible]
فان النوافل [illegible]

لانه وسيلة الى البيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد كلى الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركنه هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغ البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن **قوله** وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لان النهي فيه لذاته اذ لا نهي هنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر بشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم اشار الى الجواب بقوله وانه وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فتنتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه مشروع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما يبطل لظهور اثره في المآل اعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا

ولا يلزم على الاصل المذكور وهو ان النهي عن المشروع يقتضي بقاء مشروعيته النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود على حقيقته وهو النفي يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند مالك رح وبقاء عند الجميع فوجب حمله على النهي كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه بهذا المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو نفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بطهارة وكقوله لا رجل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر وما ذكر انه يلزم الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف اصلا واما سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر فيه فللشبهة وهو وجود صورة العقد في محله لا لانعقاد اصل العقد وهذه الاحكام تثبت بالشبهة على ما عرف صح

يعني لا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقد وبقي في هذه الصورة لظهور اثره بعد زوال هذه العوارض فانها تزول لا محالة فالاحرام ينتهي بنفسه والحيض ينتهي بالطهر وحرمة الظهار تنتهي بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امرأة وهناك مانع لا يمكنه الوصول اليها حسا الا برفعه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان اثره يظهر بعد رفع المانع فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمغياة الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا تكون في الانعقاد فائدة ثم ما ذكر جواب عما يرد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه اشار الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية اصلا فمما يرد نقضا عليه مسالة الغصب فانه فعل حسي قبيح لعينه منهي بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النهي سببا لملك المغصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسي قبيح لعينه منهي بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وقد قلتم بمشروعيته بعد النهي حيث جعلتموه سببا لحرمة المصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة لا تنال الا بسبب مشروع وهذا تناقض ظاهر فقال نحن لا نقول في الغصب بانه يثبت الملك مقصودا به كما يثبت بالبيع والهبة وكما يثبت الحل بالنكاح بل يثبت الملك شرطا لكذا وبيانه ان الضمان الواجب بالغصب بدل العين عندنا لا بدل اليد كما ذهب اليه الشافعي رح لان الضمان انما يجب بمقابلة ما هو المقصود وصاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا تملك اليد [illegible] وانما يجب بطريق الجبر بالاتفاق حتى لو غصبت جماعة عينا وهلكت في ايديهم يجب عليهم قيمة واحدة لحصول الجبر بها والجبر يستدعي الفوات لا محالة لان الفائت هو الذي يجبر دون القائم فكان من ضرورة القضاء بقيمة العين عدم ملكه في العين ليكون جبرا على ما فات ولئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد ولتتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان صح

لايتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي
ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصورة المذكورة
فعل حسي لادلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح
لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا تكون
الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور
منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان
ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان
شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات
لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام كون كل
من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب
عن الطلاق والظهار كلام على السند فكانه سكت عن جواب المنع لانه
غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم
من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام
الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم
نقضا للقاعدة **قوله** فان المعصية لا يوجب النعمة تاكيد
وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا يوجب الاحكام
المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظ واما حرمة المصاهرة
فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي
خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع **قوله**
الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون
وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون **قوله** ثم تتعدى منه اي من الولد
الحرمة الى الطرفين اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات
الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة
البعضية في حق آدم عليه السلام فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب
الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والاجداد
والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى الى
الاب وكذا حرمة آباء الواطئ وابنائه لا تتعدى الى الام حتى لا تحرم

مطلب حرمة المصاهرة بالزنا

ام اوجدتها على ابي الزوج اوجده فان قيل هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصيران شيئا واحدا ويثبت هذا الماء بعضية من الواطئ واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزء من كل منهما قد صار جزء من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فتثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد **قوله** والاسباب معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف وتجاوز الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطئ مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطئ حرام لا يقال هو مخلوق من مائين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج المائين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا استحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك **قوله** والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبر المافات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت

شرطا

شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوايد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوايد المتصلة به والكسب فانه تبع محض ثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا تعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء **قوله** لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به تندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه **قوله** او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه هو المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال الايجاد شرطا اعني تمليك العين كما في العتق ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كما في المدبر وام الولد **قوله** واما الاستيلاء يعني لا نم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشئ

محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلوة والسلام فيكون استيلاؤهم علينا كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد **قوله** وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق **قوله** فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه واختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف رحمه الله ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما

في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي رحمه الله يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج او النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا ياثم الا باثم ترك الكف لا باثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات

... ان يكون ما ذكره الشارح رح مثالا لكل واحد منهما فاذا كان لواحد دين على كثير باجل واحد كان مثالا للاول واذا كان على واحد ديون لاشخاص باجل واحد كان مثالا للثاني =

فيجوز ان تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء عدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد اولواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصال الشئ في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين **قوله** والمامور بالقيام تفريع على ان ضده اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم نهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط ترك اعم من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبار انهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا **قوله** والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك لان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف رح وعندهما تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في محل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في محل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلوته خلافا لزفر رح وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس

والجواب انها في العبادات تستعمل تارة في مقابلة الواجب كما في عبارة الوقاية باب الوتر والنوافل وهو المراد ههنا وفي مقابلة السنة كما في مباحث الاحكام

بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر وتقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه بحيث فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله انه المستعمل الا عسير **قوله** الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام الا انه لا يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر وغيره وعن حال الراوي وعن شرايطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا **قوله** فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينتقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل **قوله** ولا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب

مطلب الحديث المتواتر

بعدد النقباء المبعوثين من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه السلام واشتهارها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين كانوا اربعين والنبي عليه الصلوة والسلام مامور بنشر الاسلام وتشهير الاسلام فعلم ان اربعين يكفي في التواتر وهذا قريب لكن لم نفهم

عند المحققين تفسيرا للكثرة يعني ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر غير جمع محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتابيد دين موسى عليه السلام فلا نم تواتره وحصول شرايطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا وغيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الآخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الآحاد فجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر

الذى

الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين ممتنع عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما هو للسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علم الطمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رواية الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل

مطلب مفاد خبر الواحد

دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان تتبعون
الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا
احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم
ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والكل مع منع اللزوم
من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه لان الاتباع اعتمد على ظهوره وهو
ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان
على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون
بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية وذلك ان لعل
ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من
الفرقة واحدا واثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان
يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان
المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير
المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني
وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر
ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد
من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة رض في الهدايا
وخبر سلمان رض في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال
هذا صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب
وقال هذه هدية واكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل
الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على
الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما
على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار آحاد
فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب
قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر
كشجاعة علي رض وجود حاتم وان لم يكن التواتر فلا اقل من الشهرة
وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال

بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا يكاد يحصى وتكرر
ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول
الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان
بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الآحاد انما كان
عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق **قوله**
والاخبار في احكام الآخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا
للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل
الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه
لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان
خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق
بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب
الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد
العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا
والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب
الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب
علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل
والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول
فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب
وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في
غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد يتبين فساده وجوابه ان الاحاديث
في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل
دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما **قوله**
فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف
فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا والا فاما ان
يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه
في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده
وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل

اي شهادة السلف بصحة الحديث دليل على انه موافق للقياس فيقبل فالمراد بقوله المصنف فصار مثل المعروف
المعروف الذي يكون خبره موافقا للقياس

او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقاة عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اى يعمل بحديث الراوى المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعى رح الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر فى الدلالة فان كان وجودها فى الفرع قطعيا فالقياس متقدم وان كان ظنيا فالتوقف فان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابى الحسين البصرى انه لا خلاف فى تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعى وفى تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظنى او استنبطت من اصل ظنى وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعى واستدل المص رح على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقينى باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة فى عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اى علته التى يبنى عليها الحكم فانه لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثانى انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذى لا يتطرق الاحتمال الا فى طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت آحادها غير متواترة فيكون اجماعا **قوله** لكنه اى خبر الراوى المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التى لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة فى القياس فى امور ستة حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفروع ونفى المعارض فى الاصل ونفيه فى الفروع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه وهذا نجد فى كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر حفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا

فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف رح ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر ابى هريرة رض فى الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم فى الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذى يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذى خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس **قوله** كحديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشترى كثيرة اللبن وقول المص رح ليظنها المشترى سمينة فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رض ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهى قوله عليه السلام من اعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فى ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف فى ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضى بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشترى فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المص رح وظاهر كلام فخر الاسلام رح ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع فى ضمان العدوان بالمثل

او القيمة واوّل بعضهم بان المراد ناسخ للكتاب والسنة والاجماع
على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث
وقد صرح المصنف في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله عم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قوله** واما المجهول ذهب
بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم
العدالة والضبط لا باس بكونه متفردا بحديث او حديثين فان قيل
عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم
قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على
طريق التبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمن راى النبي عليه السلام سواء
طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة يختص بمن اشتهر بذلك والباقون
كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول **قوله** في بروع بفتح الباء
واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عنده وذلك
ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء
المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما يستوجب عليه بمقابلته
عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله**
لحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رض وقال به
الحسن وعطاء والشعبي واحمد رح فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا
ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة
قوله قال عليه السلام خير القرون قرني الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام
مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا
الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير
بنيل شرف قرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم ولزوم سيرة العدل والصدق
واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب
واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان
الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب
طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات
وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان **قوله** فصل

في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل
التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه
ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسال القاضي عن
عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسروا العدالة
بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة ويجعل
علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر
والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف
في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية
فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة
الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع **قوله** واما الضبط لا يخفى ان
الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار
الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير
الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه
اشار فخر الاسلام رح بقوله وهو مذهبنا في الترجيح **قوله** فصل
في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع
الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او الخبر المتواتر او المشهور او بكونه
شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في
العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر
الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك
كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي
ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة
بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح
الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن
الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا باحد امور خمسة ان يسنده
غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي
او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية

ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا
قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام
امر الى امر قد يحصل الظن ويقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم
على المسند استدل الشافعي رح بان قبول الرواية موقوفة على العلم بكون
الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في
الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون
بالقبول بثلثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال
الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال
العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به
الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه السلام وهو معصوم
اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله
انه لا يرسل الا بروايته عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر
اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا
نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو اي الناقل
فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة
بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند
الى العدل تحقيقا للحال وانه على ثقة في ذلك المقال **قوله** ولا بأس
جواب عن استدلال الشافعي رح يعني ان جهل السامع بصفات الراوي
لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة
ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمع من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على
الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا **قوله** الا يرى انه
اذا قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي رح كثيرا ما يقول
اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابرهيم بن
اسمعيل ومن لا يتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم **قوله**
كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر
يتهم رواته بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب
والا لما كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى وايضا

اي ان اراد المقرر من الثقة الواقعة في قول الشافعي رح العهد الخارجي
وحمل تعبيره عنها بالنكرة على التعظيم بناء في قوله مع الجهل وان اراد العهد الذهني
او تعريف الجنس وحمل تعبيره عنها بالنكرة على الاشارة الى انها في حكم النكرة فلا يجدي
قوله الا يرى الى نفعا اذ لا يقبل مثل هذا القول عند الخصم فلا الزام عليه فعلى اي وجه
لا وجه للفظ كانه ...

لا خفاء في ان القراآت الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف
يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى و
لا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو برأي منه وسمع **قوله**
وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روى عن ابن عباس رض ان النبي
صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا
الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو
شهادة ففسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا
لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم
للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة
هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المص رح
وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع
ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم
اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريبة
على ما هو المذكور في التفسير **قوله** وذكر في المبسوط ليس
المراد ان ذلك امر ابتدع معاوية رض في الدين بناء على خطائه كالبغي في
الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة رض لانه قد ورد فيه الحديث
الصحيح بل المراد منه انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية رض
لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رض ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد
واحد ويمين صاحب الحق وروى عنه ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر
وعمر وعثمان رض كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي
وعن علي رض انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل
به من مبتدعات معاوية رض **قوله** وكحديث المصراة صريح في كونه
مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المص رح فيما نقل عنه
قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب
مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف
انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد
اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل

للشاهد كما قال بعض المفسرين والائمة لانهم يكون بمعنى الاقل ولا مزيد
على الاقل وبهذا يندفع ما في اصول الكردري رح من ان الاستدلال به مطلوح
فلا يصح على تقدير ان يكون ذلك اشارة الى ان تكتبوه ويكون ادنى بمعنى اقرب

بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد به عليه ايض لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة و ايراد البخاري رح اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايض لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك **قوله** البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد **قوله** وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص رض ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رح اجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك رح كيف يقال ابو حنيفة رح لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات

كون الوصف ليس من صنع العباد حتى يصح البيع فيما التفاوت فيه من صنعهم كالجيد والردي فلا يقاس عليه في التمر والرطب لكون القياس فيه في مقابلة الخبر وهو حديث سعد بن وقاص رض

ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق **قوله** لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر اختلاف بعض الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر **قوله** واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة رض عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي عليه السلام او الادلة الدالة على عدالة الصحابة رض لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن ربما اصل قلعه الحديث وايض ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولذا قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية رض وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة رض وعن انس رض ايض الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رض كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية رض وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف انس رض وروي الجهر

لما سمع ابنه يجهر بالتسمية في الصلوة قال اياك والحدث في الاسلام فاني صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر رض وكانوا لا يجهرون بالتسمية وهكذا روي عن انس رض رواه البخاري ومسلم رح وكذا روي عن عائشة وعن علي وابن مسعود رض وما نقل عنهم من الجهر ان في ابتداء الامر فانهم كانوا يجهرون بالثناء والقراءة ايض حتى نزل قوله

عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير رض وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك
الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس رض وقد
كان يقف خلف النبي عليه السلام ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماع الفاتحة
على انه روى عن انس رض ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رض كانوا يجهرون
بسم الله الرحمن الرحيم وايضا روى ان انسا رض سئل عن الجهر والاسرار
فقال لا ادري هذه المسألة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع
الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رض فلانه يعارض اجماعهم على عدم
قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع
مع مخالفة بعض الصحابة رض كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال
الرجال بما ذهب اليه عمر وعثمان وعايشة رض وراوي الحديث زيد بن
ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك
الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو يتمسك
به لا محالة **قوله** الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني
والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عليه السلام وفي
غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل هذا الزمان
غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق **قوله** وصاحب
الهوى وهو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد
المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تادى الى ان يجب اكفاره
كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية
لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه تقبل روايته ان لم يكن ممن
يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث
فقوله للشرايط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر
او الفسق **قوله** فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم
او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ
الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين **قوله**
واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رض اخبر اهل قباء بتحويل القبلة
فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روى

انه اخبرهم بذلك انس رض فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم **قوله**
لتمكن الشبهة وقد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعدما ثبت كون خبر
الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم تثبت بالقياس
مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود يجب مقدره بالجنايات
ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك **قوله** مع سائر شرايط الرواية
يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل
الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تورد كل منهما بفائدة **قوله**
صيانة لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق
المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد
بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل
لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين
جميعا **قوله** فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها
تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة
لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها
تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير
شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب
بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه
البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه
قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظة الشهادة والولاية
والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان
الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم
وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان
العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم
يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر
والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد **قوله** وما ليس فيه
الزام ذكر فخر الاسلام رح في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل
الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري

وهو المذكور في كلام الامام السرخسي رح ومحمد رح ذكر القيد في كتاب الاستحسان
ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب
الاستحسان تفسير الهذا به فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا
ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان **قوله**
على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة
والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذونا واخبر بان
فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع
للشرايط يبعثه لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل في ذلك وظاهر
عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع
للشرايط يبعثه الى وكيله او غلامه **قوله** وان كان اي المخبر بما فيه
الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد او العدالة على الاصح
وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال
اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس
قول ابي حنيفة رح حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم
العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في
الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا ويكفي
ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود ساير
الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر
الاسلام رح وغيره انه يحتمل ان يشترط ساير شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رح
حتى لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا
القسم قوله كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف رح جزم
باشتراط ساير الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم
الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او
العدالة **قوله** فهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا
الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروآتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه
المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث

مطلب الاجازة في رواية الحديث

لا يجد

لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها
فلذا كانت رخصة **قوله** وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان
السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه
قوله والامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه
اعتماد المقتدي على امامه **قوله** والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح
لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من
الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير
النبي عليه السلام لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر
في المعتمدات الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه
بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك **قوله** وديوان
القضاء هو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد
يقال الديوان لجمع الحاكم **قوله** لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث
اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة
في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل
قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ
يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارته
وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا اضرار في الاسلام و
الغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى
الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد
عن الصحابة رض امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا و
شاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا **قوله** فما كان محكما اي
متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على
ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام
الكتاب **قوله** كحديث عايشة رض قد يقال ان غيبة الاب لا توجب
ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة
الاقرب **قوله** وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية
لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ

لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك **قوله** عن الزهرى عن عايشة رض
ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوى عن عايشة رض **قوله** لقصة
ذى اليدين هو عمرو بن عبد وُدٍّ وسمى بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه
وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروى عنه لا يكون جرحا
وذلك ان النبى عليه الصلوة والسلام قبل رواية ابى بكر وعمر رض عنه انه سلم على راس الركعتين
مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل
آخر وكلام النبى عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة وكان فى حكم
الناسى وكلام الناسى لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام
فى الصلوة تأويل فاسد لان تحريم الكلام فى الصلوة كان بمكة وحدوث
هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة رض وهو متأخر الاسلام
وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا فى شرح السنة **قوله**
ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التى يروى عنه فان قيل ان
اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون
سهوا او نسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروى عنه ايض
ثقة قلنا تعارضا فبقى اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المص رح
يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروى عنه بالانكار والتكذيب
ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف فى الثانى
وفى الاول يسقط بالاخلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر فى الجزم فهو
المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث **قوله** ويكون
جرحا عند ابى يوسف رح لقصة عمار رض وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع
بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر فى حادثة لا يوجب كونه
مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا خفاء
فى ان كلا من عمر وعمار رض عدل وضابط وايض عدالة كل منهما وضبطه
بيقين فلا يرتفع بالشك **قوله** ولم يعمل به عمر وعلى رض فان قيل
قد روى ان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفى
ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك
بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون

قوله وفيه بحث الخ فيه نظر لجواز ان يتغير
اجتهاده ثانيا لكون المسئلة اجتهادية
ولا يجوز ان يحلف مثل عمر رض فيما لا وقوف
له عليه سيد

تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابى وقع فى كوة فى المسجد
وقهقهة الاصحاب فى الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وامر النبى عليه الصلوة والسلام
اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث فى تغريب العام
فى زنا البكر بالبكر ذكره النبى عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رض
قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت
او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان
العدالة اصل فى كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول
فلا تترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل
يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح و
مواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح و
مواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله**
وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث فى الصغر
ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك **قوله**
فصل فى افعاله يعنى الافعال التى لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود
والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بالاخلاف فيكون خارجا عن
الاقسام ويدخل فى المباح الذى يقتدى به يعنى انه يباح لنا ايض فعله
فعلى هذا يصح حصر المقتدى به فى المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر
ولا الصغائر **قوله** وواجب وفرض يعنى ان فعله بالنسبة الينا
يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه عليه السلام لا مستحبا او فرضا والا
فالثابت عنه بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده
ايض قطعى لانه لا يقرر على الخطأ على ما سيأتى **قوله** وهو فعل
من الصغائر رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء عليهم السلام هى الزلل
من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل
وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل
عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير **قوله** من غير قصد قال الامام
السرخسى رح اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد
الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل فى الطين اذا لم يوجد القصد

مطلب افعال النبى عليه السلام اربعة اقسام

الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشى فى الطريق
وانما يؤاخذ عليها لانها لا يخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز
عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهو فعل حرام يقصد الى نفسه مع
العلم بحرمته قوله ففعله المطلق اى الخالى عن قرينة الفرضية و
الوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبى عليه السلام
فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك
الفعل بالنسبة الى النبى عليه السلام والاختلاف فى انه هل يلزمنا الاتباع او
يتوقف فى الاتباع ايض وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكم الاباحة
للنبى عليه السلام والاختلاف فى انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على
مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون
حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا
لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم فى حقهم لا لتحقق الاباحة وقد
يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف
على العلم بصفته وعلى الثانى انا لا نم ان الامر فى الآية بمعنى الفعل و
الطريقة بل هو حقيقة فى القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة
ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نم انه متيقن وايض
فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل فى الاشياء الاباحة وعلى
الرابع انه ان اريد جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا
دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان
يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت قوله فعند البعض
حظه الوحى الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تع ان هو
الا وحى يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحى لا غير والمفهوم
من الوحى ما القى الله تع اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان
متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايض وحيا لا نطقا عن الهوى
واستدل ايض اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز
عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا عجز بالنسبة الى النبى عليه السلام لوجود الوحى القاطع
واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهد

قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن
استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة
من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تع واللازم باطل بالاجماع
وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف فى جواب سؤال بل اجتهد
وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار فى تقرير القول المختار الى جوابه وهو
انه مامور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايض يقتضى
زمانا واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم
قوله تع فاعتبروا يا اولى الابصار الثانى وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام
كداود وسليمان عليهما السلام ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه عليه السلام فى
قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص
وكل من هو عالم بها يلزم العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة و
ذلك بالاجتهاد والخامس انه عليه السلام شاور اصحابه رض فى كثير من الامور
المتعلقة بالحرب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين
الرأى اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء
واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل
برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى قوله ولان الاصل
فى الشرايع اى شرايع من قبلنا الخصوص بزمان الى أوان يدل دليل على
ان الثانى تبع للاول فى الزمان وداع الى ما دعى اليه كابرهيم للوط وهرون
لموسى عليهم السلام كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب عليه السلام فى اهل
مدين واصحاب الايكة وموسى عليه السلام فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل
هو الخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة والازمنة والامم قوله
وما ذكروا غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثانى من
اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض
احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرا له لا مصدقا اجاب
بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا للمدة فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق
لنا الاتباع وما بقى لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم
قوله واختلف فى غيرهما محل الخلاف قول الصحابى المجتهد هل يكون حجة

مطلب البيان وبيان انواع

على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة **قوله** واما التابعي ماذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع و زيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وذكر الامام السرخسي رح انه لاخلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رح لا يعتد به **قوله** باب فيما يلحق بالكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص و المشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المص رح و حصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام رح اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان تغيير وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايض من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايض بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام و مراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام

فيكون من بيان التبديل

فينبغي ان يجعل بيان التبديل

بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يفهم من اطلاق الحكم التابيد **قوله** فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما يتناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض المواد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة رض كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا و يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل و يشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنع كان في غير الفرض من الصوم و وقت الحاجة انما هو الصوم الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي رح والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا

وهو بيان التفسير

واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير ان كان بمستقل ففي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء وغيره فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس رض يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل فقد روي ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله اجيبكم غدا بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول له اني فاعل غدا بمشية الله ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رض على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال

قوله وبالجملة لا يلزم ان تبلغ حد التواتر فان قلت المراد منه جميع الطوائف لانه تعالى قال من كل فرقة منهم طائفة فربما يبلغون عدد التواتر قلت قوبل الجمع بالجمع فيقتضي الانقسام على انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى قومه اذا كان فيهم اولا كذا ذكره الفاضل التفتازاني رح حسن چلبي رح

قوله وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع يعني لا نسلم ان الانذار بمعنى الاخبار المخوف بل بمعنى الفتوى المخوف لانه اللائق بالتفقه اذ الاحتياج الى التفقه في الفتوى لا الرواية واعترض على هذا الجواب في كتب الشافعية بان الانذار لو حمل على الفتوى لزم تخصيصان احدهما تخصيص الانذار بالفتوى وهو اعم منه والثاني تخصيص القوم بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى الآخر واجاب الشارح رح عن الاول بقوله بقرينة التفقه يعني ان اطلاق العام وارادة الخاص بخصوصه يجوز بالقرينة وهي ههنا ذكر التفقه لما مر وعن الثاني بقوله ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين الخ يعني ان الآية الكريمة لما افادت وجوب حذر القوم تعين ان يراد بالقوم غير المجتهدين اذ لا يجب على المجتهد الحذر بخبر الواحد ملا خسرو رح

قوله على ان كونه لعل للايجاب والطلب محل نظر يعني ان مدار الاستدلال بالآية حمل كلمة الترجي على الطلب والايجاب من الشارع وهو مم لم لا يجوز ان يكون قوله تعالى لعلهم يحذرون حالا من ضمير لينذروا كما هو الظاهر والمعنى لينذروا قومهم راجين حذرهم ملا خسرو رح

اذ يجوز ان يكون للاباحة او الندب او الارادة مطلقا ويكون حالا من ضمير لينذروا اي راجين حذرهم حسن چلبي رح

مشتملا على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فالجواب
انه لما وقع في كلام الله تعالى يحمل على وجه لا يلزم منه ذلك التناقض وذلك
لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة
مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله
ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم
المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه
يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان
يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون
جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا
للايجاب وبعد البيان صار تصرفا يمينا ولا يخفى ان هذا انما يصح في
بعض صور الشرط لا غير **قوله** واختلف في التخصيص بالكلام
المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح
دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف
في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف
في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا
بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال
والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند
الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض
على انه لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا
خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف
في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد
والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا
فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم
امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيا وانما قلنا
انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة
المامورة بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد وبان الامتثال

انما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رض وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدى الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجبة قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين **قوله** في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اى ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادكم ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك **قوله** لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبى صلى الله عليه وسلم عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام **قوله** واصحابنا قالوا ان الخلاف مبنى على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعى رح ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعى رح بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تفسير وانما افترقا في جواز التراخى بناء على الاستقلال وعدمه واتفق المحققون من اصحاب الشافعى رح على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **قوله** فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز

استعمال الحقيقة تصلح للعدول عن المجاز ... بعد التسليم ان الدخول والخروج مطلقا ما ذكر لا شك ان ارتكاب مجاز على ما في تعريفه اولى من ارتكاب مجاز ... الدخول والخروج صارا حقيقتين عرفيتين في كون الشىء من جملة متناول اللفظ وعدمه

مطلب بحث الاستثناء

في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل واحد على حدة والمصنف رح ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف رح عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس **قوله** بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقص للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول **قوله** قالوا تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى ثبوت الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس بمختار عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو التغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقى **قوله** واختلفوا في كيفية عمله قد يسبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك له على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفيها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثانى ان المراد بعشرة معناها اى عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها

ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع
الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعنى عشرة الا ثلثة موضوع
بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة
الا ثلثة **قوله** مع فرح آخر هذه مسئلة اختلفوا فيها في ان الاستثناء
من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي رح نعم حتى يكون معنى الا ثلثة
انها ليست علي وعند ابي حنيفة رح لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت
الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص
بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله**
وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان
بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة
ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام
بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رح بطريق المعارضة بمعنى ان
اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال
على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلثة
للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا
بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في
التخصيص وقد لا ينعقد لحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق
الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة
بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة
لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظ ولا مجازا لان اسم العدد
نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا
فاستدل المصنف رح بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان
المستثنى منه عبارة عن العدد الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح
به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز
والا واحد قرينة المجاز **قوله** او قبله عطف على بعد الحكم اى اطلق
العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة و
هو السبعة **قوله** حجة قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه

لابد

لابد ان يراد بعشرة كمالها او سبعة اذ لا ثالث والاول بط للقطع بانه
لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايض لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع
من الصادق مثل قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من
اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما
يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم بآخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام
رح ثلث حجج من قبل الشافعي رح في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
دون البيان ولما ذهب المصنف رح الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة
معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى
انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اى
القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقايق
بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اى الاثر الثابت به بناء على مانع فانه
شايع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر
المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع
الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية
ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان الحكم في المستثنى مخالف لحكم الصدر
فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على
ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود الباري تع ووحدته فلو
لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما
لزم الاقرار بوجود الله تع بل بنفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا
باثبات الالوهية لله تع ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد
دهري منكر لوجود الصانع تع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت
ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق
ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من
النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون
حججا على اثباته وايض انها تدل على بطلان المذهبين الآخرين فيتعين
الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والآخر اثبات

بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد
اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلانه
مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي فلا حكم الا
عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس
فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا
العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول **قوله** فان قيل
تقرير السؤال ظ من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان
المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من
نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل
هو مستثنى من المتناول اى ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق
من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه
وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب
الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء
بعض افراد المعنى الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء
متصلا مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع
الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف من هذا
القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها باعتبار انها
تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب رح
هربا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت
الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من
نصفها وهو باطل قطعا وايض يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية
يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به
الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير
النهاية وايض انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها
مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف رح يلزم ان
يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو
المشهور في صنعة الاستخدام **قوله** والجواب اجاب عن الحجة الاولى

بان

بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه
هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه
لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا و
لما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض
شايع حتى يجري في الاعلام بل يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو
صحت اى الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا
يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك
ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة
الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء
من الاثبات نفي وبالعكس مجاز بوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج
وتكلم بالباقي بعد الثنيا اى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون
موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناف
فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه
لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي
بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام
رح من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان
موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت
اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن
السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول
بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس
لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي واعلم
ان كلام المصنف رح مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على
المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني
كابن الحاجب رح وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس يعني انه

الحجة ٣ يتوقف على المدعى ففيه نوع مصادرة
على المطلوب واجيب بانه في الحقيقة رد دليل
الخصم بان فيه مصادرة على مطلوبه حسن چلبي

اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت
وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه المجاز اى طريق المجاز
الطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر
لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر
انتفى حكم الصدر من غير عكس كما فى قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان حكم
الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه
وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم
بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفى اثبات
وبالعكس قال فى التقويم ان قولهم هو من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اطلاق
على ظاهر الحال مجاز لانك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم يجب العشرة
كالو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل العدم
دليل الوجوب عليه **قوله** وليس نفيا واثباتا ورد دليلين على ان
الاستثناء فى مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفى
الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اى صحيحة وقد سبق
ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة
وهذا بط لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة
القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا فى غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا
اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الصفة علة تامة للحكم بحيث
لا يحتاج الى شئ آخر غير مسلم فى شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول
بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين
بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد فى ان من حلف لا كرمن
رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما
لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو
النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم
النكرة الموصوفة لا يشترطون فى العموم الاستغراق الثانى ان قوله لا صلوة
سلب كلى بمعنى لا شئ من الصلوة بجائزة والسلب الكلى عند وجود الموضوع
فى قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات

غير

غير جائزة الا فى حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة
اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط
الطهور الا فى بعض الصلوات وهو بط واذا تعلق الاستثناء بكل فرد و
الاستثناء من النفى اثبات لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من افراد
الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور
وهو بط لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذى
هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له
حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج
على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثانى
مبنى على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة فى حال من الاحوال
الا فى حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهى جائزة الا فى تلك الحال فانها
جائزة ح كما تقول ما جاء فى القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ما شين
من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفى فى صدر
الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض
الصلوات بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلى فى
صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز
البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع فى صدر الكلام نكرة
دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها فى سياق النفى ففى جانب
الاستثناء يوجد ايض ذلك الموضوع ولا يعم لكونه فى الاثبات فيكون المعنى
لا صلوة جائزة الا فى حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفى هذا الحكم و
يثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوة اذ نقيض السلب الكلى ايجاب جزئى
كما فى ما جاءنى احد الا راكبا **قوله** فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون
بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم فى مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان
يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايض ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قوله يكون
الاستثناء من النفى اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا
الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور
وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم

الثانى ذكرها على وجه ليس كما ينبغى حسام زاده

فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما
حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة
فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل **قوله** وايضا لما لم يسلم الخصم
قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور
بطريق الرأي وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق
الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان
الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم
الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود
العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد
الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يضر
لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة
بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على
ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر **قوله**
وهذا اقوى دليل للخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع
وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل
بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه والاوجه ان يقال قول الاخطاء مفعوله
له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل
لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام
مناسب له في جنسه ووصفه **قوله** واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة
الثالثة وتقريره ظ فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف
بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق
لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه
المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو
خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون
الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب
الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بني الامر على الاعم

انتفاؤه فيه ممنوع لا تم فلا يكون هذا الجواب صحيحا

الاغلب

على طريقة حضرموت وبعلبك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو ويجري الاعراب المستحق في حرفه الاخر وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع صرح بذلك صاحب الكشاف رح في بحث اسماء السور ولا خفاء في ان عشرة الا ثلثة اذا جعلا اسما للسبعة كان الاعراب المستحق في صدره ولم يكن محكيا على اصل منقول عنه اذ يختلف اعراب العشرة بحسب العوامل فكان مما اتفقوا على انه ليس من لغة العرب من حاشية سعد الدين رح على شرح المختصر

الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث **قوله** وما قيل حاوله ابن الحاجب رح
وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من
المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد
بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب
اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركبا اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف
الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها
الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى
تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار رحمه الله
الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما
المنع فهو انا لا نم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين
فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك
واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان
الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله ورأيت ابا عبد الله و
مررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب
تركب الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فسلم لكن القائلين بان
المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه
موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع
له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما
ثبت منه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم
منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم
منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية
فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركب الموضوع النحوي
من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع
سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس
متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت
من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخصه بعض انواعه فهم منه ذلك النوع

فالموضوع النوعي كثيرا اما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست بمهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكره في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف تكون الكلمات المتهجى بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وببيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المصرح واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية واما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظ فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد يضم عدد الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بنت سبع واربع وثلث هي حب المتيم المشتاق والمراد بنت اربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين **قوله** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام

جزم فيه بان العشرة عشرة اطلقتها او قيدتها والترديد مبني على التردد فمحصل الكلام ان يقال فاما ان ينقل ... العشرة المجردة عن ثلثة ويستعمل في السبعة كان مجازا فيها واما ان يستعمل في معناه الحقيقي لكن لا لتكون ... السبعة كان السبعة تفهم من نفس التركيب كما في الكنايات فيكون اسما للسبعة كما هو المذهب الثالث ...

في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وايض مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعني القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة آلاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا القصر مثل ما جاء في الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اى اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر آلثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اى للمستثنى من حكم المستثنى منه آلثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اى قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما آلرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اى ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله** مسئله شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف رح لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رح لوجهين آلاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير آلثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف

بناء

ولقائل ان يمنع اختلافهما في الماهية قوله لان احدهما مخرج من متعدد والآخر غير مخرج قلنا لا نسلم ان كون المتصل مخرجا من متعدد من اجزاء ماهيته بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو كون المذكور بعد الا واخواتها مخالفا لما قبلها نفيا واثباتا

بناء على الوجه الاول لمحمد رح وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الاسود الا هذا الاسد وذلك لان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف رح فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايض فلزم استثناء الشيء من نفسه **قوله** مسئله المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المص رح محمول على ان الاستثناء اى الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وقد اورد اصحاب الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اى اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب عن الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام رح وغيره منقطعا وبينوه بوجوه آلاول ما اختاره المص رح وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام

المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب قد اختلف فيه على ثلثة اقوال اولها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة شرح مختصر ابن الحاجب رح للعضد الدين رح

والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام رح وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة و هذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل فاما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المص رح بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهو الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام رح بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى

ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بوجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقول خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام رح بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وحج لا يرد اعتراض المص رح لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فحج يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا او اسما موصولا وضمير تابوا عائد الى اولئك وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا **قوله** مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده

الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي رح انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رح انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى الواحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمص رح ابنت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لابد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان هنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلانه لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى **قوله** وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رح في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف بيان لحال القاذفين وجريمتهم غير صالحة ان تكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف

واما حمل الشارح رح القطع على الاستيناف والقطع عن العطف لا على القطع عن تمام الحد في المعنى كما ذكره في التحقيق لان مقابلة القطع بالعطف في عبارة المص رح يقتضي اباه حسام الدين

ووجه

ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الحد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رح لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك سقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل **قوله** ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة بمعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان تكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب **قوله** ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة من ان تصير ايقاعا ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة السرخسي رح الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه

تابع بعدم قبول الشهادة ولو سلم ان الحد ما ذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق فالسكوت عند الشهادة بل رد الشهادة والتصريح بعدم قبولها وهذا خوطب به الائمة

وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك و يتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وذكر فخر الاسلام ره ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل **قوله** ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لانه هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع **قوله** فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا و خرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقد من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت

بعد

بعد فكيف يبطل فاينا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من التعلق بالمستقبل يعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا **قوله** ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان تفصي المخالف عن ارتفاع الشرايع المتقدمة بانها ما كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء عليه السلام لا مطلقة يفهم منه التابيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى و عيسى عليهما السلام بشرع النبي صلى الله عليه وسلم وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا ومقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع **قوله** اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي فما نقل عن موسى عليه السلام انه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف و اختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا صلى الله عليه وسلم ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه الصلوة والسلام والقائلون

جواز النسخ اصلا اذ عدم النسخ في صورة لا يستلزم عدم جوازه اصلا وهذا في غاية الظهور

مطلب النسخ

ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشئ مأمورًا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمص رح استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي لا يقال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد عن دليل فلا يعبأ به والا باحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشارتنا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح **قوله** وقد خطر ببالي لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام رح وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا لكلامه لا توجيها له **قوله** واما محله اى محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد تستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيدا يفهم منه الدوام ويكون

ع المسئلة وليس كذلك لما قال صاحب المجمع في البديع اذا قيد المامور به بالتابيد لا يجوز نسخه خلافا للجمهور ولو كان
التابيد لبيان مدة بقاء الوجوب نصا لم يقبل النسخ وفاقا لنا انه حكم مقيد بالتابيد فكان نصا على عدم انتهائه
بمدة والناسخ بيان انتهائه فيتناقض ملا خسرو رح

مراد الله تعالى به طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا
قلنا حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة
البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة فبعد الدلالة على ثبوت الحكم
في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى
محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا
للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة
على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل
للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض
قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به
كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به
في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد
ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على
ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد
للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم الاستمرار
مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات
داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا
لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل
انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد
الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك
من قبيل الاخبار فكيف جعل من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة
انه حكم بوجوب تقدم المومن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة
ونحوها **قوله** وذبح ابرهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابرهيم
عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول
فلقوله تعالى حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به و
لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به
ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها
وايض لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك

جواب سؤال مقدر وهو ان المامور به كان مقدمات الذبح لا الذبح والا لما كان لقوله قد صدقت الرؤيا وجه
فاجاب بما ذكره واما قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فيحتمل ان يكون معناه انك صدقت الرؤيا وحملتها على ظاهرها
وان كان موجب الرؤيا يقتضي التعبير كذا قاله القاآني رح هذا على تقدير ان يكون الابدال نسخا والا فمعناه
قد حققت ما امرت به بالاتيان ببدله كالتيمم حسن چلبي

صح
قوله فالجمهور على انه الى آخره وان انكر الحنفية منا عليه فلا ينافي ما ذكره صاحب المجمع في البديع اذا قيد المامور به بالتابيد
لا يجوز نسخه خلافا للجمهور انتهى ولعل الحنفية بنوا على ان الامر لما كانت حقيقة شرعية في الايجاب وجب ان يتوجه قيد
التابيد الى المقصود وهو الايجاب فاذا قيد المامور به من حيث هو لا يجوز نسخه والجمهور نظروا الى انه راجع الى الاعتبار
ونظيره اكثر من ان يحصى في الاعتبارات بحسب المقامات فاذا اعتبر القيد لنفس الصوم وتعلق الوجوب بالجميع لا يلزم
استمرار الوجوب في الجميع وبهذا الاحتمال يجوز النسخ ولو بعد الفعل في الزمان المستمر بلا محذور البداء والتناقض كما يجوز
النسخ قبل الفعل في قولنا صم غدا في المعين بلا محذور باحتمال اعتبار التمكن من الاعتقاد دون الفعل فقد لا يوجد التكليف
بالنسخ كما قد لا يوجد بالموت فكان التكليف مقيدا بعدم النسخ والموت فاندفع ما قيل ان الايجاب لما كان مقصود
الشارع يجب ان يتوجه قيد التابيد اليه ويتبعه تابيد الفعل وان القياس لقولنا صم غدا قياس مع الفارق بل هو مبني
على اصل آخر وهو ان النسخ قبل التمكن من الفعل جائز عندنا وهو لا يستلزم جواز رفع التابيد المستلزم للبداء بخلاف
ما نحن فيه حسام زاده رح

واقدامه على الترويع وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما
الثاني فلانه لولم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما
روى انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا خلاف
العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم
لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ
الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من
الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ
ماضي ولذا قال امام الحرمين رح كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يتقدر
وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على متقدم سابق بل الغرض انه
اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال
الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل
ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى بشيء من جزئياته كما لو
قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد
لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا
ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح
الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه
يقال فديتك نفسي اى قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد
مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل
لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام
مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد
وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما
شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب
ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها
نسخا للوجوب **قوله** لا القياس لان شرط التعدي الى فرع لا نص
فيه **قوله** فلا نسخ ح اى بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت
مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة
فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في وقت ابي بكر رض

كانتهاء صوم رمضان بانتهائه قيل هذا الاصل يعارضه اصل آخر وهو قولهم بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب اجيب
بانه ينتهي بانتهاء سببه اذا ثبت مع المنافي ويستغني عن بقاء السبب مع عدم المنافي او ينتهي الحكم
بانتهاء علته اذا كانت مقطوعا بها ويستغني عنها اذا كانت اجتهادية حسام زاده

وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص
على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط
بسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على
عدم الحجب بالاخوين يبتني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة
ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام رح في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع
جائز ولانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة
فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم
تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ و
لا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي
عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف
النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع
الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع وهذا
لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء
شرطه ليس من باب النسخ وللقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف
للنص خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص
الاول الذي يجعل منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص الراجح
لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله
ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح
ناسخا **قوله** والى هذا يعني اشار بقوله يوصيكم الله الآية الايصاء
الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن
معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله
عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع
وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته و
قد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو
لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر
الامام السرخسي رح ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا
جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية

مطلب النسخ

لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب
انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب
بالسنة **قوله** وكان هذا مما يتلى في كتاب الله يعني ان حكم قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت وقد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله تعالى فامسكوهن بالعكس
ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف
لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رض لولا انني اخشى ان يقال
زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف
قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه
الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب
التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه
ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه
الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل
التوجه الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم
اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه بمكة الى
الكعبة **قوله** وحديث عايشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة
فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد
اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له
ظاهر في انه بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي
آتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر رح الى ان حرمة الزيادة على التسع
حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة
تتناول الابد **قوله** وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز
ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد
من غير ان يقرره على الخطأ **قوله** بدليل سياق الحديث فانه
يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل
هذا الحديث يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا
قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ

الكتاب

لا العلم به واصل البحث هذه المقدمة والا فقد يمنع قوله
ان العلم انما يقوم بالروح بان المراد الارتفاع بحسب
الدنيا فلا ينافيه حسام الدين رح

الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** قالوا وقد يرفعان بحث استطرادي يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ان ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره **قوله** سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني الزيادة ان كانت عبارة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب رح وللمص رح مؤاخذتان احدهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف في ذلك مع ابي حنيفة رح لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه

والصلوة الوسطى لاخراجها عن كونها وسطى
وهو مردود بان ذلك امر حقيقي لا شرعي فلا يكون
رفعه نسخا حسام الدين رح

اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير في الاول وكذا اذا لم تكن الزيادة متاخرة بعد عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين كزيادة ركعة على ركعتين وزيادة شرط كزيادة الايمان في رقبة الكفارة فقال علماؤنا رح انه نسخ معنى وقال الشافعي رح انه بيان محض بمنزلة تخصيص العام حتى يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس قال ان الرقبة اسم عام يتناول الكافرة والمؤمنة فاخراج الكافرة يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان عن الاسم العام ولان النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع فلا يكون نسخا الا يرى ان من ادعى على آخر الفا وخمسمائة وشهد شاهدان احدهما بالف والآخر بالف وخمسمائة قبلت شهادتهما بالف والحاق الزيادة بالف يوجب تقرير الالف في كونه مشهودا به لا رفعه ولنا ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم واثبات حكم آخر يضاده والتقييد مع الاطلاق متضادان لان الاطلاق عبارة عن عدم القيد والتقييد عن وجوده فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق فكان نسخا يحقق ما ذكرنا ان المطلق اذا قيد بصفة صار المطلق بعضا بدون تلك الصفة ووزانه مسئلتنا من حقوق العباد ما لو شهد احد الشاهدين على البيع بالف والآخر على البيع بالف وخمسمائة فانه لا تقبل شهادتهما ولا يثبت البيع بخلاف الدين المستشهد به فانه منجز
قاآني رح

وما قال الشافعي رح ان تقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام قلنا ليس كذلك فان التخصيص ليس الا بيان عدم ارادة بعض ما يتناوله اللفظ فيبقى العام بعد التخصيص ثابتا بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا ان التخصيص لا يكون الا مقارنا لانه بيان محض فلا يكون نسخا والمطلق اذا قيد بصفة لم يجز ان يكون المقيد ثابتا بنظم المطلق فعرفنا ان الزيادة نسخ معنى فلهذا لم يجعل قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة كيلا يصير زيادة على الكتاب بخبر الواحد ولم يجعل صفة الايمان زيادة في رقبة الكفارة لانه زيادة على النص بالقياس على كفارة القتل ولم يجعل الطهارة شرطا في طواف الزيارة لانه زيادة على النص بخبر الواحد ولم يجعل النفي حدا في زنا البكر لانه زيادة على الكتاب بخبر الواحد
قاآني رح

لامؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت
عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد
للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة
الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين
في حد القذف الثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال
صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره
تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعنى
المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف
ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر
ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها
الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب
الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين
اعني الصوم والاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان
اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ماذكره ابن الحاجب وهو ان يصير
وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون
بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال
الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين
ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد
الامرين الاولين وغاية توجيه ماذكره بعض المحققين وهو ان ترك
الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم
في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على
الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ
عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان
مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم
ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين القولين
فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي رح في
الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه

تغييرا

تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان
يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على
ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث
فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا كزيادة
التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة
شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي
عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة
ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل
المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم
استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فيصح ولم يلزم استينافه و
انما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين
لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركها فظهر ان في نقل ابن الحاجب رح خللا
بينا **قوله** فانه فسر ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن
الحاجب رح لم يفسره هذا التفسير **قوله** ترفع اجزاء الاصل
قيل معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء
وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما
ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي
فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل
ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس
بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي
فلا يكون رفعه نسخا **قوله** وايضا المطلق يعني ان الاطلاق
معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل
على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز
بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه
بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب
دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي
فهو لا يكون حكما شرعيا **قوله** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف

الاصلي والحاقه بالجواز الشرعي بالعدم الاصلي حكم شرعي توضيحه ان المرتفع اجزاء المطلق
من حيث هو مطلق وقد مر ان الاجزاء حكم شرعي لكن ارتفاعه انما لزم من دلالة المقيد على ايجاب
القيد لان المقيد انما يقتضي رفع الاجزاء بدلالة لفظية فيكون قولا بمفهوم المخالفة وان المقيد رفع
الحكم الشرعي وهو اجزاء المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدلالة اللفظ بل بواسطة ايجاب القيد
وبهذا التقرير ظهر اندفاع بحث الشارح رح فتأمله

على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام
شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف وفيه نظر
لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان معا في شخص واحد فتكون فرضية الصلوة والصوم
مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى
لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي
الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا
قوله وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف
حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين
الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المصنف بان الواجب
في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد
معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء
الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فههنا لم يكن
الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب
اولا على التعيين **قوله** وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف
اي فان لم يكونا رجلين فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم
بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد
ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل
وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي
صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في
حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان
لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من
حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد
يقال ان غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما
لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك **قوله**
فلا يرد التغريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية
بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به

آعترض علينا بانكم قد زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد ويمكن ان يجاب عنه بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه
يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا
بالوجوب فقط يعني انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا وهذا هو السر في ان لم يجعل
علماؤنا رح في الوضوء واجبات وجعلوا تلك في الصلوة بيانه ذلك ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة
بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه يعني يأثم تاركه بل لاجل الصلوة

وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل
وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل
اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك رح بما روي انه عليه السلام كان يوالي في
وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على
الطواف بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان
الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابي أخف في صلوته قم
فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر
الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا تكون
نسخا فلا تمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية يعني عدم الصحة بدونها
فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهود
فالمقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع
في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على
سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض
على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا
لا محالة فتكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما
شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع
فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فحينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا
مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني
لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية
الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط
للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة
فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي
ان تكون النية والترتيب واجبتين في الوضوء على قصد القربة يعني انه
لا يكون قربة بدونهما **قوله** يعني انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار
ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة و

في النسخة التي تعلق بها نظر بالواو لكن الموجود
في النسخ الصحيحة القديمة الفاء فهو متفرع على الجواب
الثاني وليس بابتداء كلام تأمل

لايلزم النسخ **قوله** فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التى
هى الاصل الانسب ان يفسّر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس
ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف فى صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل
فى هذا المقام هو المزيد عليه الذى يرفع الزيادة اجزاءه **قوله**
ولم يجعل تلك اى الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها فى الوضوء والا فلا خفاء
فى ان غسل المرافق ومقدار الربع فى المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظنى
بحيث لا يكفر جاحده **قوله** اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير
يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة رح اسم ابيه
ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتايج فكره عالية
مشتهرة كفروع فقهه **قوله** للشركة فى صدر الكلام وهو عقد المضاربة
فانه تنصيص على الشركة فى الربح وبيان نصيب احد الشريكين فى المال
المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لى نصف الربح فكأنه قال ولك
ما بقى فهو فى حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اى الذى من
شانه التكلم فى الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله**
وكذا السكوت فى موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت
صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذى
يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت
عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها
التى توجب الحياء ومن الاجازة المنبئة عن الرغبة فى الرجال وعبارة
فخر الاسلام رح ان سكوت البكر فى النكاح جعل بيانا لحالها التى توجب ذلك
اى السكوت وهى اى تلك الحال هى الحياء والمقصود ان السكوت جعل
بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه
جعل بيانا لحال توجب ذلك اى كونه بيانا وهى الحياء فجعل سكوتها دليلا
على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام فى قوله
لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل والمعنى جعل السكوت بيانا للرضاء
لاجل حال فى البكر يوجب السكوت وهى الحياء عن اظهار الرغبة فى الرجال
ومعنى عبارة المتن رح انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء

وهى

بيان الضرورة

وهى الرغبة فى الرجال **قوله** وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق
عليه واقرارا به لاجل حال فى الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من
ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى يسكت يرى عبده
يبيع ويشترى يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ
وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب الرضا
بدلالة العرف والعادة فان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهى
ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج فى القسم الثانى اعنى
ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم **قوله** وعند الشافعى رح
المائة مجملة يعنى ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف
على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا استدل على
كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه فى مثل على مائة ودرهم بان
حذف المعطوف عليه اى حذف تمييزه وتفسيره متعارف فى العدد
اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى ان ذكره يستهجن
فى العربية ويعد تكرارا فصورة غير العدد ايضا تحمل على ذلك اى على
حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف
مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة ورطل زيت
او بالكيل مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف له على مائة
وعبد او ثوب فان الثانى لا يكون بيانا للاولى لانه لا يشبه العدد
حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو
ان تفسير المائة بالعبد والثوب لا يلايم لفظ على لان موجبه
الثبوت فى الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت فى الذمة الا فى السلم
للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه
مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس
بمستقيم لان المفسر فى مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف اعنى المضاف
اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم فى مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو
المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او
دينارا او غيرهما وقد يجاب عن اصل الدليل بانه قياس فى اللغة وان اريد

اى من قبل الشافعى رح

ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لانم ان
العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا
للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا
التفسير فانه يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه لابهامهما في مائة
وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج
الى التفسير **قوله** الركن الثالث الاجماع هو في اللغة العزم
يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا
اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر
على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول والفعل
وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا
عن اتفاق بعض المجتهدين في عصر واحد واحترز بقوله من امة محمد عليه السلام
من اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه
زمان ما قل او كثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من
لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع
المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح
به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب رح وغيره الامر ليعم الشرعي
وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ورد
عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمص رح
خصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية و
الدينية الغير الشرعية وفيما ذكر من البيان نظر لان العقلي قد يكون
ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة رض وكثير من الاعتقادات
في الشرعيات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر
الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته
قوله والبحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه
اعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه
اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والابحاث هنا في امور فبهذا
الاعتبار صح قوله الاول في ركنه **قوله** ضرب امرأة لجناية روي
ان

ان امرأة غابت عنها زوجها فبلغ عمر رض انها تجالس الرجال وتتحدث
بهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اي ازلقت
الجنين واسقطته **قوله** وقد يكون اي سكوت المجتهد للتأمل
وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اوفر علما او
استقرار الخلاف حتى لو حضر المجتهدون الحنفية والشافعية وتكلم
احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم
على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل انما
يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب
المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع
يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة
القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب الخمسة
هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة
في الزوج والرتق والقرن في الزوجة **قوله** فشمول العدم
هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء و
شمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود
ان ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة
وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما **قوله** وقال بعض
المتأخرين ذكر الآمدي رح في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما
هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه
القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه
خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه
من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين
غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم
القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة
متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي
التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول
بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص

المشهور من مذهب الشافعي رح وهو المذكور في
فصول البدايع جواز فسخ النكاح عند الشافعي رح
بعيوب الستة وهي الجنون والجذام والبرص و
الجب والعنة وعيوبها السبعة الاربعة
الاولى والقرن والرتق والبخر المجبوب الذي
قطع عضوه وصاحب العنة هو الذي
لا يصل الى النساء او يصل الى الثيب دون
البكر لمرض او ضعف في خلقته او كبر سنه او
سحر والرتق بفتح الراء مصدر قولك امرأة
رتقاء لا يستطاع جماعها لارتتاق ذلك
الموضع والقرن بسكون الراء عظم يكون في
فرج المرأة والبخر رايحة الفم
حسن چلبي رح

فيه بحث لان عدم التعرض اصلا ليس كالتعرض للاقل

نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي
التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة
للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا اليه لا تخطئة كل
بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في
المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح
الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل
الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام
الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على
رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض
لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم
لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم
ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين
كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة
البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين رح بثلث
الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس
وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع
عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج بمخالفة
ابي حنيفة رح ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء بمخالفة الشافعي
رح واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا
فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت
مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل
ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه
لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة و
الجد من الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا
فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية
كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا

على اعتبار الجنس في العلية **قوله** اما عند ابن مسعود رض داخل
في حيز قوله لم يقل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل
بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود رض وغيره
اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت و
اما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها
بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه **قوله** في الضمار
هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع
به من الاموال **قوله** فلا بد من ضابط تقريره ان القولين
السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث
ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا
بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث
لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في ان
اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان
فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل
واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون
حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد
شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر
عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان
بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين
امرين وحينئذ ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين
فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت
من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث
باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول
العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما
حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على
وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب
احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث

جواب ان لم يكن

ان كان قولاً بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا
مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجوب اعني وجوبهما
جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم
بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث
مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون
المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما
يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في
صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس
كقول ابي حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة
وقول الشافعي رح بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض
بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه
الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول
الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان
على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق
مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض
الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين والعدم
في الاخرى والاخر قائلا بالثبوت في كلا الصورتين فيكون اتفاقا على
الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في
صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة
في الكعبة نفلا وفرضا ويجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد
من القسم الثاني بتبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد
شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط
فلا يخفى عليك انها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها
والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالاخرى والمبحث
هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل
يكون ابطالا للاجماع ام لا **قوله** واما مسئلة الربوا احد القولين
فيها علية القدر مع الجنس والاخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس

دها

الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية الى ان العلية ونحوها من الاحكام الشرعية وان خطاب الشارع لا يلزم ان يرد على خصوصية الحكم بل يجوز ان يدرك بالرأي ان الخطاب ورد به فلا منافاة بين الاستنباط وورود خطاب الشارع

وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين
واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست
العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط نعم يمكن
ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي
فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك **قوله** فالتطهير
واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهيرين بمجمع على وجوبه اما
غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رح واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي
رح فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع **قوله** ولو جعل الحكمان
يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان
يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة رح
والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رح فهذان
لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع
فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض الخروج دون المس او
بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان
قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان
صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي
يخطر بالبال ان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان
فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة **قوله**
واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه
يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والاخر
بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما **قوله** وليس هو اي صاحب البدعة
الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه ان كان من اهل القبلة فهو
من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود
لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه
مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به
والاصح انه ان كان متظاهرا بها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر **قوله**
بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب

وجوب احدى صلوتي الظهر اربعا او اثنتين اي حضرا او سفرا مع صدق لا شيء من الصلوتين بمجمع على دوامه

من كلام شمس الائمة رح على ما نقله صاحب الكشف رح عنه

قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناءً على بقاء مخالف واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن المآخذ كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد رح انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رح ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رح وروى الكرخي رح عن ابي حنيفة رح انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل وعبارة فخر الاسلام رح انه نسخ و اعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة **قوله** وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رايه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا واما الخلاف في غيره وسياتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة

قوله منها قوله تع ومن يشاقق تقريره انه تع رتب الوعيد الشديد على المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين اما لحرمة كل واحد منهما او احدهما او الجمع بينهما والثاني بط اذ يقبح ان يقال من شرب الخمر واكل الخبز يستوجب الحد وكذا الثالث لان المشاقة محرمة ضم اليها غيرها او لم يضم واذا كان اتباع غير سبيلهم محرما كان اتباع سبيلهم واجبا لان ترك اتباع سبيلهم اتباع غير سبيلهم حسام زاده

العدول الى الخلاف فالظ بلا دليل غير معقول على انه بين قوله ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن وبين قوله التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع تناف فالظ الا ان يقال الدلائل المانعة عن اتباع الظن ليس من قبيل الظواهر بل النصوص او فوقها حسن چلبي

منها قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى الحرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايض مستند الى النص وح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تع وبنبوة موسى عليه السلام لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الاية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاق دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض المص رح بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام

منشاء وه قوله في الجواب عن السؤال الاول بل هو عام يعني لو عم غير سبيل المؤمنين لزم اتباع المباحات لانها ايض من سبيل المؤمنين فتركها اتباع لغير سبيلهم وهو خلاف مقتضى الاباحة ولزم ايض الاتباع في اسناد الحكم ابتداء الى ما اسندوا اليه الاجماع من الكتاب والسنة والقياس لانه ايض سبيلهم فلو تركوه واستدلوا بالاجماع لاتبعوا غير سبيل المؤمنين فح لا تثبت حجية الاجماع وتقرير الجواب عن الاول ان غير سبيل المؤمنين عام ثم خص منه ترك المباح للقطع بانه لا يلزم المتابعة فيه والا لا يكون مباحا وعن الثاني ان يقال ان اسناد الحكم ابتداء الى ما اسندوا اليه الاجماع ليس داخلا في اتباع سبيل المؤمنين ليكون تركه اتباعا لغير سبيل المؤمنين لان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير وما نحن فيه ليس كذلك لانه مما ساقه اليه الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة الغير يوضحه المثال المذكور في الشرح وبهذا التقرير يظهر ان قوله وان الاتباع بكسر الهمزة معطوف على خص ذلك وداخل تحت مقول القول لا بالفتح عطفا على القطع او انه لا يلزم فتدبر وقوله وذلك مرتبط بقوله خص ذلك واشارة الى تخصيص المباح

ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتيان الرسول عليه السلام به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يرفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك **قوله** ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عليه السلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عليه السلام والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما الترفه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر تفوح على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع مع ان ما اتى به النبي عليه السلام على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما يصدق عليه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المؤمنين **قوله** وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست بثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا لاختيار الحكيم الخبير للشهادة على الناس **قوله** وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدأ ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية

والثانية

الفضائل وان كانت كثيرة فيجمعها اربعة تشمل شعبها وانواعها وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة فالحكمة فضيلة القوة العقلية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية والعفة فضيلة القوة الشهوانية والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فبها تتم جميع الامور ولذلك قيل بالعدل قامت السموات والارض والحكمة منسوبة الى القوة العقلية فان للنفس قوتين احدهما تلي جهة فوق وهي التي تتلقى بها حقائق العلوم الكلية الضرورية والنظرية من الملأ الاعلى

والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة و الثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكرة فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في افعالهما لئلا تستعبد الناطقة في هواهما وتصرفاها عن كمالها ومقصدها

اعني جهة البدن وتدبيره وسياسته وبها تدرك النفس الخيرات في الاعمال ويسمى العقل العملي وبها يسوس قوى نفسه ويسوس اهل منزله واهل بلده واسم الحكمة فيها كالمجاز لان معلوماتها مثل الزيبق تنقلب ولا تثبت فمن معلوماتها ان بذل المال فضيلة وقد يصير رذيلة في بعض الاوقات وفي حق بعض الاشخاص فلذلك كان اسم الحكمة بالاول احق وهذا الثاني كالكمال والتتمة للاول وهذه هي الحكمة الخلقية والاولى هي الحكمة العملية النظرية

جميع ما كتب في هذا المحل من كتاب كيمياء السعادة للامام الغزالي رح ومن اراد تفصيله فلينظر فيه

قيل ان للنفس صفتين متولدتين من العناصر الهوى المتولد من الماء والتراب والغضب من الريح والنار ولا بد لبقاء النفس منهما لتجلب النفع بالهوى وتدفع الضر بالغضب ولا بد من اعتدالهما دائما براعاة قانون الشرع لئلا يغلب على النفس الانسانية البهيمية و السبعية فتدخل في سلكها وتخرج عن مرتبة الكمال الانساني فلو خرج الهوى الى الافراط تولد منه الحرص وطول الامل والخسة والى التفريط تولد منه الخنونة والانوثة ونحوهما ولو خرج الغضب الى الافراط تولد منه التكبر والعداوة وعدم الثبات والكذب والى التفريط تولد منه قلة المبالاة والكسل والعجز واذا اعتدلا وتعبدا تولد منهما الحياء والجود والشجاعة والتواضع والحلم فخرجت النفس من مرتبة الامارة بالسوء الى مرتبة الاطمينان فيكون مطية للروح فتقطع المنازل العلوية والسفلية وتعرج الى مدارج قاب قوسين واعلى علييين وتستاهل لخطاب ارجعي الى ربك راضية مرضية فاحتاج الروح في الهبوط والصعود الى الغضب والهوى ومن ههنا قال المشايخ لولا الغضب والهوى ما سلك احد طريقا الى الرب الاعلى فهما جناحان للنفس التي هي مطية للروح

حسام زاده رح

وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان
انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل
مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة
الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم
من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة
ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس
الانسانية فموضوعه علم آخر **قوله** واما غيره من الآيات
فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية
اما قوله تعالى كنتم خير امة الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة رض على ما يشعر
به قوله تعالى لن يضروكم الا اذى وان الضلالة في بعض الاحكام بناء على الخطأ
في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرايع
الممتثلين للاوامر خير الامم وان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب
منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه وان المعروف والمنكر بحسب الرأي
والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة
قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى كذلك جعلناكم امة
وسطا الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو
ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة
المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على
قطعية اجماع المجتهدين من عصر **قوله** وما ذكر من الاخبار قد
يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف
عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى
بمنزلة شجاعة علي رض وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير
معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه **قوله**
فانا اذكر فقد ذكر المص مما سنح له على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل
الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه
مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون
مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل واحد وحينئذ اما ان لا يمكن للامة

استنباط

استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين
منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما
ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف
او جميع المجتهدين الى القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط
جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار
فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتعين
اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم و
بينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا
غاية تقرير هذا الكلام ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع
وايضا ما ذكره لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون
الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في
عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد
والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة
في القرآن والمص رح جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق
عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في
عصر واحد وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس
بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا
وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في
عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب
قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات **قوله**
وايضا قوله تعالى فلولا نفر الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق
عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين
حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في
قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح
ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية
لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر **قوله** وايضا قوله تعالى وما كان الله
ليضل قوما الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان

اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وايض هذا لا ينفي وقوع الضلالة والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وايض لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط و لا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر **قوله** وايض قوله تعالى ونفس وما سواها الاية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما و التمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر والعجيب من المصنف كيف رد استدلال القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما سنح له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عمره ولا يوجد في النسخ القديمة و قد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايض قطعا **قوله** وايض العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف قد منع ذلك ثم لما كان هنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ندعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر فانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولانه ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر جاحده

والثانية

والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلافات **قوله** وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام رح الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة رض على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف رح وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة رض ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف رح قد تحامى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به **قوله** واما الخامس ففي السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وايض اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث و حرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة رح ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة

واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون
السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل
القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه
لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو
احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من
الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند
اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا
فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا
بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه
ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي
فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه
وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال

قوله واما الناقل نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد
القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد
الظن ويوجب العمل بوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام
الغزالي رح وجوب العمل بخبر الواحد يثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن
النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به
نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا
هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل
بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل
فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة
شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة
لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام حجة قطعا

قوله الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست
النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي
وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي
الشرع مساواة فرع الاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد

فثبت ضرورة قبل الاجتهاد المجتهد

اعلم ان الاجماع في نفسه حجة قوية لكن يقع التفاوت فيه بحسب تفاوت النقل الينا كالسنة فكما تثبت السنة في حقنا بدليل
لا شبهة فيه كالمتواتر وبدليل فيه شبهة وهو المشهور والآحاد فكذا الاجماع فاذا نقل الينا اجماع الصحابة رض باتفاق كل عصر على نقله
كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر واذا نقل الينا بالآحاد بان روى ثقة ان اصحابه اجمعوا على كذا كان هذا الاجماع بمنزلة السنة
المنقولة بالآحاد فيوجب العمل دون العلم وكان مقدما على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روى عن عبيدة السلماني رح
انه قال ما اجتمع اصحاب النبي عليه السلام على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح
الاخت في عدة الاخت لان الاجماع حجة شرعية فوجب العمل بمظنونه كما وجب بمقطوعه كالسنة وقال بعض اصحابنا واصحاب
الشافعي رح منهم الغزالي رح الى انه ليس بحجة للعمل ايضا مستدلين في ذلك بان العمل بخبر الواحد ثبت بالاجماع دون الاجماع
المنقول بطريق الآحاد فلو ثبت وجوب العمل به لكان بالقياس على خبر الواحد والقياس لا مدخل له في اثبات اصول الشريعة
قلنا نقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع اولى بان يكون موجبا للعمل لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله
في مخالفة المظنون به
فاكي رح

من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في
ذلك المحل لثبوته في محل آخر بقياس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا
لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان
بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد
من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم
بمحلين وبذلك يحصل الظن بمثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في
عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض
عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة
الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله
عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد
الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة
احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل
في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض
لبعضها على التفصيل على ما سيشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس
عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور
لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت هذا ليس تفسيرا للاصل والفرع
بل بيانا لما صدقا عليه اى المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس
الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا
اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة
لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على
المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم
ليس بشيء لانا نقول لفظ ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم
اعني المعلوم ولو سلم فالموجود في الذهن كاف في الشيئية **قوله**
بل يشعر ببقائه في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء
متجاوزا الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف
مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات
مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم

اجيب عنه بعد تسليم المنقولية بانه لا بد فيه من اعتبار الوصف الجامع بين الاصل والفرع وليس ذلك الا ما اعتبره المصنف لا معنى التباعد

المجازية لقوله في القانون التعدية بازكردانيدن وفعل را متعدي كردن بفعول

ماذكره من ان القياس في الشرع مساواة الفرع الاصل وان كان اولى مما ذكره المصنف وهو انه تعدية الحكم من الاصل الى نظر الى ان القياس
مدرك رابع للاحكام الشرعية فالمناسب ان يوجد قبل نظر المجتهد ولا كذلك التعدية الا ان المتبادر الى الفهم من المساواة ما في نفس الامر كما
لا ملاقيها والمطلوح منصرف اليها في نفس الامر لانه الكامل واما لان مؤدى الالفاظ في الحقيقة ذلك فيختص بالصحيح منه فعل المصوبة
ان يزيد قوله في نظر المجتهد وايضا يرد عليه انه ينتقض ببعض صور دلالة النص وهو صورة المساواة وان لم ينتقض بصور الاولوية
وتخصيص العلة بالمدرك بالراي لا باللغة عناية في التعريف وايضا ليس المساواة صفة القايس الا ان يقال التقدير حكم بمساواة فرع
لاصل والاصل عدمه

قوله فيه بحث لان معنى التعدية الى الجواب اما عن الاول فبانا لا نسلم اعتبار التباعد في المعنى اللغوي للتعدية كيف وقد قال في تاج المصادر
التعدية دركذرانيدن وهو اعم من جعل الشيء متباعدا عن شيء ومن جعله ساريا الى شيء آخر مع بقاء اصله في الاول كما يقال فلان عدى
الماء من النهر الى بستانه وللاحظة هذا القسم قال المصنف بل يشعر ببقائه في الاصل واما عن الثاني فبان التعدية في اصطلاح التصريف
سواء جعلت مجازا علاقته المشابهة او منقولا يحتاج الى وصف جامع بين الاصل والفرع وليس ذلك الا ما اعتبره المصنف لا معنى
التباعد واما عن الثالث فبانه انما احتاج الى الاعتذار ليظهر معنى التماثل وهو الاتحاد في النوع اذ لا يتصور تعدية عين حكم الاصل
سواء اعتبر معنى التباعد او السراية اما الاول فظ واما الثاني فلان الساري الى الغير ليس عين الباقي في الاصل وهو ايضا ظ فلو
لم يتحدا نوعا ايضا لم يتصور القياس اصلا اذ لا يكفي الاتحاد الجنسي لانه ليس حكم النص في الاصل مثلا اذا افاد النص المساواة
في القدر لا يكفي تعدية مطلق المساواة كما سيأتي تحقيقه واما عن الرابع فبان معنى كلام المصنف انه اذا قيل تعدية الحكم المتحد من
الاصل الى الفرع فان اريد الاتحاد الشخصي فظاهر البطلان وان اريد النوعي فالتقييد عبث لظهور ان المراد ذلك واما قوله
وذلك لانه مبني الى فظاهر الاندفاع لانه ليس مبنيا على ذلك بل على ان يوجد معنى السراية في التعدية المصطلحة ههنا لانها ايضا
اما استعارة او منقولة على انهم صرحوا بانه قد يكون للاعراض حكم الجواهر في الشرع في صحة الانتقال كما في الملك حيث ينتقل من
زيد الى عمرو وسببية جزء الوقت للصلوة ونحو ذلك

الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبنى على ان تكون التعدية حقيقة
ههنا وهذا باطل اذ لا تتصور التعدية في الاحكام والانتقال على
الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام رح ان ركن
القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع
نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص
فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراى على
احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة
الى ان القياس هو التعليل اى تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في
الفرع فذهب المص رح الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اى
ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن
نفس ماهية الشئ على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو
الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرايط
الاركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشئ على ما ذهب
اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع و
حكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه
لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة
العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق
القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام رح ان من جملة
شروط القياس تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو
نظيره ولا نص فيه وشرط الشئ مقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب
بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية
شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه **قوله** وهذا
احسن من جعل القياس تعدية هذا ظ على تفسيره التعدية باثبات
الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو
القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه **قوله**
لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير
ان لا يجعل شئ من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون

من

من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع
يثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم
في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان يفسر
التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رح ان القياس
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله** واصحاب

مطلب نفاة القياس

الظواهر نفوه اى القياس بمعنى ان ليس للعقل حمل النظير على النظير
لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية
واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية
خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما
لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتاب
ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع
لو قال اذا وجدت مساواة فرع الاصل في علة حكم فاثبت مثل حكمه
واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم
امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقايع عن
الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان
اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات
والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى
انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل
بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل
ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المص رح حيث استدل عليه بدلالة
نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع **قوله** المراد بالكتاب
اللوح عن ابن عباس رض هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى
الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال
المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه تنطبع العلوم في عقول
الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب
المبين هو القرآن فلا استدلال ايض على القراءة المشهورة لان قوله و
لا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة

في قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها اى ما يسقط من رطب ولا يابس
وفسره ابن عباس رضي بمنبت وغير منبت ولا معنى له للتعميم المراد في
مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة
الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك
محتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى
وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس
مذكور فيه وهو مناف كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم
ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا
النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس فيعرفه المجتهد
قوله اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا
الجوارى سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء **قوله** فلم يجز
اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد
فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في
طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه
شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي **قوله** بخلاف امر
الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه العمل
بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل
اذ لو ادرك به لصار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا
يا اولى الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه
ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ و
القياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فيدل عليه
عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته
تتبع الشيء بالتامل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد
يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر
بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد
من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت
القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل

الدلالة

الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ
بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة
حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب
ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب
عليه الحكم بوجوب المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد
من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه
كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الاية ولو سلم فقد خص منه ما
ينتفي فيه شرايط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر
تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط
والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل
مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا
الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا
وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولى الابصار يعم المجتهدين
بلا نزاع ولا عبرة ببقاء الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص
قوله ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة
المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل
بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا
بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار
الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما
ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب
ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة
بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف
الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة
واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** وايضا حديث معاذ رضي فانه
مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع
فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة

ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رض قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رض انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **قوله** وقد روينا في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كان اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس **قوله** وعمل الصحابة رض اشارة الى دليل على حجية القياس لوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رض العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رض انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرايط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها **قوله** لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة

اشار به الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة رض بقبول شهادته وحده حيث يجوز تعليل الدليل المخصص في العام ولا يجوز ههنا لان تخصيص خزيمة رض ثبت بطريق الكرامة وهي توجب انقطاع شركة الغير فتعليله لالحاق غيره سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه يتضمن ابطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب ابطال شيء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى ابطال العموم بان لا يبقى بعد التعليل الا واحدا او اثنان لا يجوز ايضا على ما مر لانه ح يصير ابطالا للنص وانما اختص بهذه الكرامة لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة

الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة **قوله** فصل في شرايط القياس عبارة فخر الاسلام رح في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة رض من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على القلب فلذا غير المص رح عبارة فخر الاسلام رح الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة رض بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام انه اوفى الاعرابي ثمن ناقته او انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص يثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره عليه السلام بمنزلة المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى وآتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تاجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام رح من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي رح في الاحكام من ان المعدول به

احل معلوم وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم و
المالية في بابه عقود الاجارة بالنص مخالفا
للقياس المعقول لان التقوم والتمول يعتمد
الوجود ليصلح للاحراز والتقوم عبارة عن اعتداله
المعاني وبين العين والمعاني تفاوت في نفس الوجود

عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون
مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة رض وحده او لا يكون كذلك
بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود
والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس
لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة
قوله وان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم
الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت قوله باحد الاصول
الثلثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه
ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم تتحد بطل
احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا
اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد
قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس
كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح
قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم قوله من غير تغيير اي لا يغير
في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس
الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في
الفرع قوله الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما
موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى
المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط
كون الفرع نظيرا للاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر
في جميع الصور لان معناه ح انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع
هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة قوله فلا يثبت
اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد
في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان
الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار
من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي
واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا

جوابه عن الاحتجاج
بالدوران

فان

فان علة الاطلاق للفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة
في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ورد على التمسكين
بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المصنف في دلالة النص
وجوابه انا لا نم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع
وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند
وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رح من استعمال الفاظ الطلاق
في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره من وجوب
الحد على اللايط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة
او هو ثابت بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد
توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك
وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون
في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث
بجامع التاليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع
الحلاوة وامثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم
الاصل شرعيا وهو ظ واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى
لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايض ظ والتحقيق ان
هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما
شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يحصل المطلوب اثبات حكم شرعي
للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب
الحد كما يوجب الاسكار او كما سمي خمرا كان باطلا من القول خارجا عن
الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات
من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي فانه لم يكن
المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه
النفي الطارى وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس
وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لابد من بيان
المقتضي في الاصل وما ذكر لانه لا يكون النفي حكما شرعيا وقد سبق بيانه من
ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا بجلاء لفظ الخمر على سائر الاشربة

لظهور الفرق بين قولنا اذا وجب الحد بالخمر للمخامرة وجب في غيرها ايض لوجود العلة بين قولنا اذا اطلق اسم الخمر على العقار للمخامرة اطلق على غيرها من المسكرات فوجب الحد بها ايض فان الاول قياس شرعي والثاني قياس في اللغة حسام الدين رح حسن چلبي رح

قوله هذا جواب عن البحث باختيار الشق الثاني من الترديد وانت خبير بان ليس في هذا التحقيق دفع ما اورد على الشق الثاني حتى يكون جوابا عن البحث باختياره ولهذا لم يعنون الكلام بالجواب بل قال والتحقيق والظاهر ان مراده مجرد بيان ان هذا الشرط شرط للقياس الشرعي في الواقع ويتضمن الايماء الى ان التفريع المذكور ليس على ما ينبغي كما صرح به في البحث حسن چلبي رح

قوله من الصفات والافعال مثال الاول قياس الغائب على الشاهد في كونه عالما بعلم هو صفة قائمة به ومثال الثاني قياس الشاهد على الغائب في كون فعله باختياره حسن چلبي رح

مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد ابثت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعني قبل القلي والطحن **قوله** والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة **قوله** لان عذره اي عذر الخطأ دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان **قوله** لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس **قوله** وان كان مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه عليه السلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام نظ فان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وقوله تعالى او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا التقييد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه

هذا لا يغني من الحق شيئا لان القيد الرابع وهو قوله لا يغير حكم النص اعم بالنسبة الى القيد الثالث وهو قوله عدم النص في الفرع لان المراد تغيير حكم نص في الجملة وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم بل الامر بالعكس وتوهم الشارح رح باعتبار ملاحظة الامثلة والا فالقيدان متغايران عموما وخصوصا سلمه

(وههنا)

وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام رح عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بط ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالراي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل **قوله** وكذا السلم الحال في الحديث من اراد ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رح السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا والزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي رح وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم

واذا كان النص ناقلا للشرط من القدرة الحقيقية الى الاعتبارية وهو الاجل يكون تعليل الخصم لتعدية الحكم الى السلم الحال اسقاطا للشرط الاصلي مطلقا فكان مغيرا لحكم النص فيكون باطلا

فلا يكون اعتبار حقيقة الاصل تحقيقا بل ينبغي وجود المبيع والقدرة على التسليم حكما ويجب اقامة الاجل الذي هو سبب للقدرة مقامها والا لزم انتفاء الاصل والخلف جميعا اما الاصل فلما ذكر ان ذلك بمنزلة العدم فلا تثبت القدرة حكما واما الخلف فلانه المفروض فتجويز السلم الحال تغيير للحكم وابطال للشرط فلا يجوز فضلا عن ان يكون اولى بالجواز

وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا تتعين الحاجة الضرورية **قوله** وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم قد جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك لان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل وبه اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحتراق وايضا محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما وهو وجوب الشاة وآخر وهو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال

على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله صار الاصل هو الشاة والفرع هو القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام رحمه الله حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وح لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر ما له القيمة فيعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على صلاحيته فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير في داره بنية الزكوة لم يجزه والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة

وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم
لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم
وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق و
وسيلة الى الارزاق **قوله** وذكر الاصناف وجه السؤال انكم
جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة
الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع
الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك
وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير
للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما
احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا
عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان
المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم
وانهم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف او لم يصرف فبالصرف الى
البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام
للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى
البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصـ لا يخلو عن ضعف
لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند
تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع
لبطلان الجمعية اولا وتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح
وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتعلق
بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس
في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان
الجمعية ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا
ما ذكرنا **قوله** على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات
على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب
الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق
كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع

الجميع

قال ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات سوى الماء لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات
المزال في ذلك المحل وذلك امر شرعي غير معقول يثبت في المحل عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا ولا يبالي بخبثه
فلا يمكننا اثباته في اوان استعمال سائر المايعات بالرأي وهو غير معقول مع ان المايعات يلحقنا الحرج بخبثها
لانها اموال لا توجد مباحة غالبا انتهى كلامه وكان يحمل قوله مع ان المايعات الخ على بطلان الالحاق بدلالة النص
لا على الجواب بعد تسليم كون المعنى معقولا
حتى يرد النظر عليه حسام زاده

الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول و
الاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام
الآحاد بالآحاد فابطل ذلك ايض وسكت عما هو ظاهر البطلان
قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو
الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة
او حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه
مزيلا فتعدى الى كل مايع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين
طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل
الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل الخاصية في الماء اذ لو كان
لازالته لوجب ان يشاركه جميع المايعات المزيلة في رفع الحدث
قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول
اذ العضو طاهر لا يتنجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا
قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه ولا يلحق به
حرج بخلاف سائر المايعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق
بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث
فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي
الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث
فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام مع ان
الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا
الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند
ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته
بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول
الملاقاة قلنا لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة
دفع الحرج قوله وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه لنفي الشمول
لا لشمول النفي قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية
ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه
وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المايعات

التعدي قصدا امرا معقولا اذ العبرة للمتضمن دون المتضمن وبالجملة ان ما هو غير معقول يتعدى
في ضمن المعقول تبعا وان لم يجز تعديه قصدا كما ذكر ان الحكم في الخارج من السبيلين وهو الاصل مشتمل على
معنيين معقول اصالة وهو زوال الطهارة عند حلول النجاسة وغير معقول تبعا وضمنا وهو الاقتصار على
الاعضاء الاربعة فاذا ثبت الحكم في الاصل مشتملا عليهما ثبت في الفرع وهو الخارج من غير السبيلين مشتملا عليهما

قوله وفيه نظر الخ النظر مدفوع بان الحكم حينئذ يكون معدى بنوع تغيير وهو انه في الاصل وهو الماء يوجد على وجه لا يبالي بخبثه وكذا الثاني
لان الحرج في رفع الخبث دونه في رفع الحدث لان رفعه بالماء وبالتيمم عند تعذر الماء فلو كانت المايعات في حكمه لوجب استعمالها واما
الخبث فيرفع بالقطع والحرق والفرك والمسح والتتريب والاستنجاء رايض فيقل الاحتياج فيه الى استعمالها على تقدير جواز ازالة الحدث
بها حتى يلزم الحرج وعلى تقدير التسليم فالثابت عدم التطهير بعد الاستعمال لا عدم الطهارة ولا يلزم بعد الاستعمال حرج كيف و القائل
بعدم تطهيره ابتداء هو الخصم في هذا البحث ولا يمكنه القول بلزوم الحرج ح
حسام زاده

قوله لنفي الشمول زعم العلامة رح ان المراد بهذا نفي الشمول دون شمول النفي نظرا الى انه يتنجس المحل الذي لاقاه من البدن او الثوب فلا يصدق
كليا انه لا يتنجس كل ما يصل اليه بل ليس كل ما يصل اليه بنجس فان الماء الذي لاقاه عند الغسل لا يتنجس به والا لم يمكن التطهير اصلا
وليس كما زعم فان تلك السالبة الجزئية ان كل ما يصل اليه في الغسل ليس بنجس وهو المقصود ببيان انه امر مختص بالماء غير معقول
فالتقدير هو ان لا يتنجس كل ما وصل اليه من الماء عند الغسل فهو ح لشمول النفي لا لنفي الشمول
تزجيع

فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لا بتنا ئه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب علية المتاخر عنه معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان يشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون احدهما اجلى من الآخر بعارض **قوله** بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا لشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** وكلا من جعل العلل العقلية مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما يتحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثيرا من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجود كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرايطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب

عقيب

عليه محصلها كما ذكره المصنف رح وهكذا سائر التفاسير على ما اشار اليه المصنف رح بقوله والمراد من كونه مشتملا الخ فيقال الوصف المناسب يجلب نفعا من حيث ترتب الحكم عليه او الوصف ملائم لافعال العقلاء في العادات من هذه الحيثية

حسام زاده رح

عقيب وجود ذلك الشيء **قوله** الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان ايجابه لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد **قوله** ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام رح في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد رح المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقلاء ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا وتكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف رح وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لانه لا يستقيم على تفسير المصنف رح بل على التفسير الذي ذكره الآمدي رح في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو

بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اى المناسب هو الذى اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه تقبله وانما عدله عند الآمدى رح لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلى بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكره بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعى رح وقد اشتهر فيما بين اصحابنا ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذى هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذى نريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفى ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التى هى من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عند المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا ان اراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما وان اراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فينتقض الى التناقض

اى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجئ فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثانى ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة رض في الفرع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافى كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثانى على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصر يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتاكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم في ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعى رح بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره اى نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا

عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير
حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر
الاوصاف وحتى شرط الشافعي رح التقابض في المجلس في بيع الطعام
بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم
على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في
حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللاً
في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر
الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبني تعدية وجوب المماثلة اشد
ثبوتا وتحققا من ربوا النسئة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين
لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسئة لان حقيقة
الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا
النسئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللاً في ربوا النسئة
مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسئة
وان النبي عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا
وفي بيع النقد بالنسئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللاً
في الجملة قد يكون نصا واجماعا وقد يكون تعليلا آخر ينتهي بالاخرة
الى نص واجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل
يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف رح
من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللاً
وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه
او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبتت علية الوصف ثبت تاثيره
وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللاً في الجملة ضرورة انه قد
اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع
وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة
موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور **قوله**
وهذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات
التعليل في ربوا النسئة كاف في كون النص من النصوص المعللة

على تقرير كلام المصنف رح لا على مراده فان استخراج العلة بمعنى الجزم بعليتها واعتبار كونها مؤثرة
موقوفة على كون النص معللا في الجملة وليس كون النص معللا في الجملة موقوفا على الجزم
بعليتها بل على تميزها من بين الاوصاف في الجملة كما قال وعندنا لا بد مع ذلك من
الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة فالشرطيتان المذكورتان تنعكسان
بعكسيا بان يقال كلما ثبت كون النص معللا في الجملة ثبت تاثير الوصف وكلما
ثبت تاثيره ثبت عليته بمعنى الجزم بعليته فلا دور تلا خسرو رح

في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة
في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط
التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني
على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه
الفرض والتقدير **قوله** الثاني اشارة الى نفي شرايط اعتبرها
بعضهم في العلة وهي ان تكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس
بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب
انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي
كرضاء المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان
وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص
لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة
صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على
الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة
صفة للمجموع بط لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له
وان قامت قياما بكل جزء فيكون كل جزء علة والتقدير خلافه وان قامت بجزء
واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث
هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة وحدة فظ وان كانت ننقل الكلام اليها
والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف
علة الا اقتضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك
صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من
الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل
بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف
المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس
احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد
والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم والتخلف ولو سلم فيجوز ان يكون
احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية
احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة

تلك العلة بكل جزء منها لزم كون كل جزء علة وقيام العرض الواحد في محل كثير وان قام بكل جزء جزء منها انقسمت
العلة فيكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان
الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس تلك الصفة لها فضلا عن
كونها صفة زائدة ولو سلم انها صفة لكنها ليست صفة وجودية فلا يستقيم التقسيم المذكور فالمرح

وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والجلى والخفى الى غير ذلك فيثبت المط والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق ينفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشئ ولا شئ ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا تعدى الى الفرع بان يقال ثبت فى الاصل بالعلة وهى موجودة فى الفرع فيثبت فيه ايض وعدم التعدى لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعتبار الشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما فى التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص فى نفسه والى العلة فى حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف فى القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبنى عن التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقى بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع **قوله** اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها فى اثبات الحكم لجواز ان تكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع فى شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع

لابد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظ ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر فى حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان وايض منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظنى واعلم انه لا معنى للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على راى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المص رح واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان العلة هو الوصف المتعدى **قوله** فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف فى غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة **قوله** هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله فى صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافى وجود جنس الوصف فى صورة اخرى واعتبار الشارع اياه فى جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع **قوله** ويكون مانعا من علية وصف آخر قيل عليه لا تزاحم فى العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعنى ان اراد به انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدى واقع بعد الملك

فلا تم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك
قوله او يثبت الحكم عطف على اختلف اى لا يجوز التعليل بعلة
اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان
علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء
القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي
ببدل الكتابة ام لا قوله اداء بعض البدل عوض والعوض مانع
من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس
من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في
الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى
الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله
بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وهو لا اشكال قوله
الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري
فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها
فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلثة
النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه و
اما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح
فيه بالعلية مثل لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه
حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان هذه الحروف
قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في
مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما
في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم
تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل متأخر في
الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا
دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية
ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز
فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما

الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا
فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من
ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم
اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون مقدرا
في الجواب كانه قال ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق
الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال
عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني
ماء وكحديث الخثعمية رض فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر
نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وكالايماء
ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب رح وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه
يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المص رح دون الايماء على ما وقع في
المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في
اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر رح انها في
مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناها وجعلها بعضهم من
قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع
لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة
الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها
قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه
بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتيب الحكم على الوصف
واما ما ذكره المص رح في تعليلات من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد
لانه انما يكون في ان بالفتح **قوله** واعلم ان في هذه المواضع
فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم
ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى
يكون احتمال ان تكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه
الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء و
غيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس
فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس

ومن مراتب الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة او غاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فاما مع ذكر الوصفين
مثل للراجل سهم وللفارس سهمان واما مع ذكر احدهما فقط مثل القاتل لا يرث فانه لم يتعرض لغير القاتل ووارثه واما بالغاية
فمثل لا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرق في الحكم بين الحيض والطهر واما بالاستثناء فنصف ما فرضتم الا ان يعفون واما بغيرها
فكالشرط مثل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم وكالاستدراك مثل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان ومن مراتب الايماء ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا له مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان
فان فيه تنبيها على ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش للنظر موجب للاضطراب ومثل اكرم العلماء واهن الجهال
شرح مختصر عضدي

المسلك الثالث المناسبة اى مناسبة العلة للحكم بان تصح اضافته اليها ولا تكون نائية عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه وشرطها الملائمة اى ملائمة العلة للعلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف رح لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف او الحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم بحوان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة كما

والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس اولم يمكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبرة في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمصنف رح في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم يطلعك على اختلاف كلماتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام رح ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد كذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رح فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير والاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه

فصل في التوضيح وهذه المناسبة المشروطة بالملائمة يجوز القياس وربما تسمى هذه المناسبة تاثيرا وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التاثير وانما اعتبر الشرط التاثير والوجب للقياس هو التاثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار علته نوعه اى نوع الوصف الجامع او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب قيد الجنس بالقريب احترازا عن التاثير بالمعنى الاول

شرح المرقاة للمولى خسرو

الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم واحد منهما اما القسم الاول فهو على اقسام اربعة لانه اما ان يكون نوعه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه او يكون جنسه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه مثال تاثير النوع في النوع انه اذا ثبت ان حقيقة المسكر اقتضت التحريم كان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لا تفاوت بين العلتين ولا بين الحكمين الا اختلاف المحلين واختلاف المحلين لا يقتضي ظاهرا اختلاف الحالين مثال تاثير النوع في الجنس ان الاخوة من الاب والام يقتضي التقدم في الميراث فيقاس عليه التقدم في النكاح فالاخوة من الاب والام نوع واحد في الموضعين الا ان ولاية النكاح ليست مثلا لولاية الارث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة ولا شك ان هذا القسم دون القسم الاول في الظهور لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة بين نوعين مختلفين مثال تاثير الجنس في النوع اسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة وذلك مثل تاثير المشقة في السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين مثال تاثير الجنس في الجنس تعليل الاحكام بالعلل التي لا تشهد لها اصول معينة مثل ان عليا اقام الشرب مقام القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها في الحرمة

محصول

الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشارع او لا فان كان معتبرا فاعتباره اما ان يكون بنص او اجماع او ترتيب الحكم على وفقه في صورة بنص او اجماع فان كان بنص او اجماع فيسمى المؤثر على ما سنوح تحقيقه في المسائل المتقدمة وان كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه في صورة فالذى تقتضيه القسمة العقلية تسعة اقسام وذلك لانه اما ان يكون معتبرا بخصوص وصفه او بعموم وصفه او بخصوصه وعمومه فان كان معتبرا بخصوص وصفه دون عموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم المعلل او في جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او جنسه او في عينه وجنسه واما اذا لم يكن الحكم معتبرا فاما ان يظهر مع ذلك الغاؤه او لا يظهر منه ذلك فهذه جملة الاقسام المذكورة غير ان الواقع منها في الشرع لا يزيد على خمسة القسم الاول ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعموم الوصف في عموم الحكم في اصل آخر وذلك كما في الحاق القتل بالمثقل بالقتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان فانه قد ظهر تاثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القتل في المحدد وظهر تاثير جنس القتل من حيث هو جناية على المحل المعصوم بالقود في جنس القتل من حيث هو قصاص في الايدي وهذا القسم هو المعبر عنه بالملائم وهو متفق عليه بين القياسين ومختلف فيما عداه القسم الثاني ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم من غير ان يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم ولا جنسه في جنسه ولا دل على كونه علة نص ولا اجماع لا بصريحه ولا بايمائه وذلك كمعنى الاسكار فانه يناسب تحريم تناول النبيذ وقد ثبت اعتبار عينه في عين التحريم ولم يظهر تاثير عينه في جنس ذلك الحكم ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه ولا اجماع عليه القسم الثالث ان يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم لا غير اى انه لم يعتبر مع ذلك عينه ولا دل عليه نص ولا اجماع وهذا ايض من جنس المناسب الغريب المختلف فيه بين القياسين الا انه دون القسم الثاني وذلك لان الظن الحاصل باعتبار الخصوص في الخصوص لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف فان عين مشقة الحائض ليست عين مشقة المسافر بل من جنسها وعين التخفيف عن المسافر وهو اسقاط الركعتين الزائدتين ليس عين التخفيف عن الحائض باسقاط اصل الصلوة بل من جنسها واعلم ان الوصف المعلل به وكذلك الحكم المعلل به اجناس منها ما هو عال ليس فوقه ما هو اعلى منه ومنها ما هو قريب اليه بينه وبينه واسطة ومنها ما هو متوسط بين الطرفين اما على السواء او الى احد الطرفين اقرب من الآخر واما الجنس العالي للحكم الخاص فكونه حكما واخص منه كونه وجوبا او تحريما او غير ذلك واخص من الوجوب العبادة وغير العبادة واخص من العبادة الصلوة وغير الصلوة واخص من الصلوة النفل والفرض واما الجنس العالي للوصف الخاص فكونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المصلحة الضرورية واخص منه حفظ النفس والعقل وعلى هذا النحو فالظن من هذا القسم مما يزيد وينقص بسبب التفاوت فيما به الاشتراك من الجنس العالي والسافل والمتوسط فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان الاشتراك فيه بالاعم فهو ابعد وما كان بالمتوسط فهو متوسط على الترتيب من الصعود والنزول

الاحكام

على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون
الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون
الوصف على منهاج الصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار
لحرمة الخمر بخلاف كونها مايعة تقذف بالزبد وتحفظ في الدن وان
من المناسب ملايما وغير ملايم فخلط المص رح كلام الفريقين وذهب الى
ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس و
المال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملاءمة شرط
زايد على ذلك فلا بد من ان تفسر بما يغايرها وتكون اخص منها وقد فسرها
القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المص رح ان المراد منه
اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذى
هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس
مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة
حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان
المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملايم
حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب
دون الملايم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل
لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذى اعتبره الشارع في
جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد
يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذى
هو اعم من الكل واخص من المتضمن لمصلحة حفظ النفس مثلا وكلما
كان الجنس اقرب الى الوصف اى اقل واسطة واشد خصوصية كان
القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار
الشارع اقرب قال الآمدى رح في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم
اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالى للحكم الخاص هو الحكم
واخص الحكم منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة
والجنس العالى للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص
منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك

اى الحنفية والشافعية في ذلك لان اشتراط
الملائمة في المناسبة يقتضي عموم المناسبة
وهو انما يأتي على مذهب الشافعي رح
بجعل المناسبة علامة صح

[illegible]

ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة
ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما
كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي
فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود
والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا نكون علته منصوصة او مجمعا
عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين
الحكم ومنه ملايما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه
وما ذكره المصنف من المراد بالملايم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا
الطلاق الجنس هينا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين
الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملايما وقال ايضا الملايم
ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم
والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملايم
هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتيب الحكم
على وفقه فقط ومع ذلك يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس
الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملايم هو المرسل الذي لم يعلم
الغاوه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه
في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا
بترتيب الحكم على وفقه فان قيل كيف يتصور اعتبار العين في الجنس
او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل
هذا الا تنافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار
عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد
في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف **قوله**
والملايم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس
ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي
يندفع به الضرورة واعترض المصنف بانه يجب في الملايم ان يكون جنس
الوصف من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا
فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء

قيل حاصل معناه ضرورة التطهير المحتاج اليه وليس اخص من ضرورة حفظ النفس لجواز وجودها بدون الاخرى فلم يفد هذا الاولى دفع ما ذكره انه عنوانها

اوالى

اوالى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر
الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن
تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن
التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم
الذي يندفع به الحرج المذكور **قوله** وعند بعض الشافعية يعني
ان القائلين بوجوب العمل بالملايم فرقتان فرقة توجب العمل بالملايم بشرط
شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن
المناقضة اعني ابطال نفسه تاثيرا ونصا او اجماعا او ايراد تخلف
الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب
خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال
لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على
التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك
لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض
على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى
انه متعذر او متعسر والمصنف فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل
بالملايم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة و
الاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة و
المذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين
العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل
لا بنص ولا بغيره ثم قالوا المناسب ينقسم الى مؤثر وملايم وغريب
ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره
بنص او اجماع او لا بل بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخ اما ان
يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في
عين الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملايم
وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتيب
الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه

في القصر وطهارة سؤر الهرة ودلالة الالة ولم يذكر القياس لانه لا يثبت السببية

مؤثر وملايمات ثلث وغريب كلها مقبولة اتفاقا وربما يطلق المؤثر على ما يشمل الخمسة وهو المراد حيث يقال لا يقبل الا المؤثر مسعود

والثانى منقسم الى ملايم قد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم او جنسه فى
عين الحكم او فى جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان
غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملايما فقد صرح امام
الحرمين والامام الغزالى رح بقبوله وشرط الغزالى رح فى قبوله شروطا
ثلثة ان تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اى
مختصة بشخص ففتح القلعة ليس من محل الضرورة وخوف الاستيلاء
من غير قطع لا يجوز الرمى لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة
لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملايم كعين الصغر المعتبر
فى جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر فى عين رخصة الجمع وكجنس
الجناية العمد العدوان المعتبر فى جنس القصاص والغريب كما يعارض
بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث
عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه
مناسبة وفى ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هى نهيه عن الفعل الحرام
لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين
ايجاب الصوم فى الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه
مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال
الامام الغزالى رح من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهى اصل فى
القياس وحجة ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا
فى محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة
على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل
ما يفوتها فهى مصلحة ودفعها مفسدة فاذا اطلقنا المعنى المخيل
او المناسب فى باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية
او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول
لانه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو
قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد فى ان يؤدى اليها رأى مجتهد
وان لم يشهد لها اصل معين كما فى مسئلة التترس فانا نعلم قطعا
بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود الشارع كمنعه

بالكلية

المناسب اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا اما الحقيقي فنقول كون المناسب مناسبا اما ان يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا
او لمصلحة تتعلق بالآخرة اما القسم الاول فهو على ثلثة اقسام لان رعاية تلك المصلحة اما ان تكون في محل الضرورة
او في محل الحاجة او لا في محل الضرورة ولا في محل الحاجة اما التي في محل الضرورة هي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد
الخمسة وهو حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل اما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص وقد نبه الله تعالى عليه
بقوله ولكم في القصاص حيوة واما المال فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود واما النسب فهو محفوظ بشرع الزواجر عن
الزنا لان المزاحمة على الابضاع يفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد عن الاولاد وفيه التوثب على الفروج
بالتعدي والتغلب وهو مجلبة للفساد والتقاتل واما الدين فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع اهل الحرب
وقد نبه الله تعالى عليه بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فهو محفوظ بتحريم المسكر وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ان
يوقع بينكم العداوة والبغضاء فهذه الخمسة هي المصالح الضرورية واما التي في محل الحاجة فكتمكين الولي من تزويج الصغيرة
فان مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال الا ان الحاجة اليه توجد ما حاصله وهو تقييد الكفو الذي لو فات ربما فات
لا الى بدل واما التي لا تكون في محل الضرورة ولا في محل الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات وهي تقرير الناس على
مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا على قسمين منه ما يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات
وسلب اهلية الشهادة عن الرقيق لاجل انها منصب معظم والرقيق نازل القدر فالجمع بينهما غير ملائم ومنه ما يقع على
معارضة قاعدة معتبرة وهو مثل عقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها بيع الرجل ماله بماله و
ذلك غير معقول واما الذي يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالآخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب
الاخلاق فان منفعتها في سعادة الآخرة   محصول

اى الكتاب والسنة والاجماع والقياس

بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما
نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص
هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما انا نعلم
قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من
حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة
الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة
بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل
واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال
وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس
اصل معين وقال بعدما قسم المناسب الى مؤثر وملايم وغريب ان
المعنى اربعة اقسام ملايم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب
لا يلايم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد
فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن
لا يلايم فهو في محل الاجتهاد وملايم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال
المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد **قوله** لكن وجد اعتبار
الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد المص رح عليه الاعتراض
السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملاءمة
فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير
وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك **قوله** والتأثير عندنا
انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي رح اخص من ذلك وهو ان
يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال
الامام الغزالي رح المؤثر مقبول باتفاق القايسين وحصر ابو زيد الدبوسي
رح القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبيل الملايم لكنه
سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها و
عين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في
عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي
ربما يقربه منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه

في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه
باسم الملايم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر
تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية
مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك يتفاوت درجات الظن و
الاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف
اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملايم
على ما سبق واورد بدله العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف
والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة
بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف
الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس
لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع
لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية
الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية
اى النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف
والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب
احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التى وقع التعبير عنها
بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام
على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة
النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز
الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف
للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى العز العاقل
نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه
الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة
على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشى من الفاعل بدون
اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشى من
الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشأ عن
الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر

مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس
باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات و
الحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع علية ذلك
النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط
ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول
شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف
لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة
عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط
الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن
الصبى لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية
واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيأتى من ان السكر والصغر
من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد هنا الجنس القريب وللضرورة
للطوف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملايم فضلا عن المؤثر
قوله وقد يتركب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام المفرد
اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب
الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم ويلزم منه انحصار
المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائى او ثلاثى او رباعى اما
الرباعى فواحد لا غير واما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا
بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار
النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس
واما الثنائى فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد
يتركب مع كل واحد من الثلثة الباقية يصير اثنى عشر حاصلا من
ضرب الاربعة في الثلثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول
اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع
او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم
اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس
او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس

فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود
للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس
واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار
النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد
الاعتبار قصدًا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات
الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر
في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في
الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة
او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك
بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء يؤثر في وجوب الزاجر
واما المركب من الثلثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم
عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل
عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع
لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر فان
التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم
وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله
لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث
انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد
الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما
يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس
ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم
وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا
للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم
من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس كالحيض في حرمة القربان
فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان
والجنس وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في
الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا

علة

علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان تكون في الصلوة او خارجها
ولجنسه وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس
له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين
فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة
سؤر الفارة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين
وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة
كابار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في
الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في
العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع
في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا
فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم
انه من حيث انه عجز دائم بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة
بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب
من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير
فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية
في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع
النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها
من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالتها
والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم
على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة
للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط
العبادة كذا ذكره المصنف قوله ولا شك ان المركب من اربعة
اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير
بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثار فيكون المركب
اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل
وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع وانه
اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر والقياس اذ لا فرق

الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لايكون اقوى منه **قوله** وقد سمّى
البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر
نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان
نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم
في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والملايم هو الاقسام
الثلثة الباقية **قوله** ثم لايخلو اى الحكم بعد التعليل لايخلو
من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل اولايكون ففي الكلام حذف والمراد
بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لايخلو من ان يكون له اصل
اولايكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس
في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار
النوع في النوع واعتبار الجنس في الجنس والجنس في الجنس فلا يستلزم
شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص
من وجه فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم
يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه
وكذا التعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في
جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع
مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون
استدلالا بعلة مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قال الشافعي ان التعليل
بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لايكون قياسا بل
يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة والاصح عندى انه
قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة
ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر
فعلى هذا لايكون الخلاف في مجرد تسمية قياسا على ما ذهب اليه المصنف
بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل
لكنه قد يذكر وقد لايذكر و ح يصح ان يحمل قوله ثم لايخلو من ان يكون له
اصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل بدون

اى حين استلزام كون التعليل بالوصف
المؤثر شهادة الاصل وعدم الخلاف في مجرد
تسمية قياسا بل كونه قياسا على كل حال يصح
قوله ثم لايخلو من ان يكون بلا حذف قوله اولايكون
ان ساعده المتن بعده ولكن لم يساعده بعده في متنه وشرحه

بلا حذف قوله اولايكون

التاثير يعنى ان شهادة الاصل قد تكون بدون كل من الانواع الاربعة
للتاثير و ح سمّى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اى
لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير والمراد انه لايقبل
مالم يكن ملايما فان قلت الملايم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم
فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لايكون ملايما قلت احد الانواع
هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر و
المعتبر في الملايم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون
ملايما فظهر ان الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه
في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض سمّى اول الاربعة غريبا والثلثة
الباقية ملايمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه اونوعه
في نوع ذلك الحكم لكن لايعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو
مردود اذا لم يكن ملايما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء
كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون
الاولين يعنى اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا
وبدون الاخيرين يعنى اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم
منهما من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع
الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من
الاربعة لايستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان تكون اعم
من الاولين باعتبار ان توجد في الآخرين وبالعكس فبمجرد ذلك
لايلزم ان توجد بدون التاثير **قوله** وانما اعتبرنا التاثير
في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعى
فلابد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة
والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون
القياس امرا شرعيا لا يقتضى الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان
يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في
نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير فممنوع ولم لايكفى الجنس
البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل

ان الشارع اعتبره ام لا على ما قرره المصنف دل على جواز عدم اعتباره في الجملة
وهو يقتضى انفكاكها عن التاثير في الجملة والانفكاك عن التاثير يقتضى جواز
التحقق بدون المجموع ونظر الشارح انما يتوجه اذا لوحظ النسبة بينها وبين
الاربعة بدون الملاحظة للمعنى الذى اعتبر في الغريب المردود

بغير المؤثر باطل وعن الثاني بانه لا يدل الا على الاقيسة المنقولة كلها
مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير
بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت
الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه
اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان
يكون الوصف مناسبا ملايما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى
الذي ذكره المصنف اولا وح يتم الاستدلال وهذا ظ من النظر في كلامهم
في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله
عليه السلام انها من الطوافين بجنس الطوف وهو الضرورة اثر في الشرع في
التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كما في اكل الميتة في مخمصة
فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايض لما كانت الهرة من
الطوافين لم يكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم فسقط
اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وكذا لانفجار الدم في
قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه
وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم
حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة
فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم
كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله
في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا
في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه
ليس في وسعها امساكه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم
مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة
للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة
ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت ثم
مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم
فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة
مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في

فرج

للعلات من الاخوة والاخوات لا يرثون مع الجد
وهو يستبد بجميع المال كالاب وهذا قول
ابي حنيفة رح وبه يفتى وقال علي وابن مسعود
وزيد بن ثابت رض يرثون مع الجد وهو
قولهما وقول مالك والشافعي رح

فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى
اعتبار النوع او الجنس القريب **قوله** وغيرها اي وكغير
المذكورات من اقيسة النبي عليه السلام واقيسة الصحابة رض كما قال عليه السلام في
تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت
شاربه كذا اورده فخر الاسلام رح وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى
مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الآثام فكانت وسخا بمنزلة
الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي
الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص
بمعالي الامور وكما اختلفت الصحابة رض في الجد مع الاخوة واحتج كل
فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال
بالميت بطريق الجزئية فقال علي رض انما مثل الجد مع الاخوة كمثل شجرة
انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من
القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة
ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين
الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان
لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رض مثل الجد مع الحافد
كمثل نهر ينشعب من واد ثم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين
كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي
اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رض
الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا
اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في
القرب **قوله** وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جرينا في اقيستنا
في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف
فانه ايسر من الغسل ويتادى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في
المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف
وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة و
الحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين او بظن قريب منه

وهو ما سوى الذى يدعى انه العلة واحدا كان او اكثر مثاله ان يقول في قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن اوصاف البر فما وجدت ثمة ما يصلح علة للربوية في بادى الرأى الا الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك عند التامل فتعين الكيل شرح مختصر

وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرها في ايجاب التعيين **قوله** وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين انه من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لانه عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه ولان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي المستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وحينئذ للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص

او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط وقال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط وان تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما يتبين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب او غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص والاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس **قوله** وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر تحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال ان لا حكم له اي للنص و ذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص

اي انما يلزم ان يكون من المسالك القطعية على تقدير رجوعها الى النص والاجماع لو لزم قطعية دلالة احدهما على علية ما علق الشارع الحكم به وهو ممنوع

قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حكم موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناوله اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب **قوله** فانه يحل القضاء وهو غضبان يعنى ان النص قائم فى حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذى هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم فى حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذى هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة فى القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا **قوله** والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلى او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما فى المتضايفات او تأخر كما فى المعلول او غيرهما كما فى الشرط المساوى فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعى الانسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه فى الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع انما هو فى حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غيره لكان اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما

آى من انه بحث عنه فلم يوجد او الاصل عدمه

فى اثبات العلية

يقال ان هذا انكار للضرورى وقدح فى جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجرى مجرى المثلات دوران الشىء مع الشىء آية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد فى بيان عللها من مناسبة واعتبار من الشارع اذ فى القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف فى الشرع **قوله** ولا يشترطها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال فى تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا للحالة الموافقة بحالة الموافقة فى الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص فى الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا فى محل النزاع فانا لا نسلم فى المثالين المذكورين قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه اما فى الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث فى وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب فى حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم

القيام الى الصلوة وانتم محدثون كما هو ماثور عن ابن عباس رض

على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجود التوضى بالماء مترتب
على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب
التوضى عند كل قيام وفى كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد
من اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة
محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه عن النوم والنوم
دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما
على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما
لغوى بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او
باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة
وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان
يصرح بذكر الحدث فى وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجوب التيمم
فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب
استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف
ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح فيه
بالحدث الثانى ان فى ترك التصريح بالحدث فى نص الوضوء اشارة الى ان
الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر
وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند
القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا
بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك
هذا الايماء فى الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح
معه بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعتبره البلغاء فى تراكيبهم من الرموز
لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ
معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء
هو الحدث وقد تقرر فى موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث
قلت هو مبنى على التقدير اى لو سلم ان العلة هى الحدث فهى لم تثبت
بالدوران على ما ذكرتم واما فى الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص
وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك

لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو تم كيف والغضبان صيغة
مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج رح فلا يتصور له فراغ
القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص
في الحالين مع عدم حكم لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض
في الشرع لحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني انا لا نسلم ان من
حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو
تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر
فخر الاسلام رح ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا ثم عند الشافعي
رح فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر
فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة
الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس
والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله
اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه
الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة
الى محل آخر يماثله فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات
سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي
او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي
ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام
الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة
اصل صالح للتعليل فيعلل ويعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم
اثبات سببا او شرطا او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب
والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط
او الحكم ابتداء بط بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب و
الحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في شرع ثابت بالنص او الاجماع
جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية
بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع
كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوزان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم

كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب
فكان ذلك نصب شرع بالرأي ايضا وليس الى العباد
نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة حسن چلپی رح

حكم القياس هو ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع بمثل المعنى الذي ثبت به في الاصل عند مشايخنا وعلى قول مشايخ العراق هو تعدية حكم الاصل الى
الفرع بوجود العلة في الفرع وهذا بناء على ان الحكم في المنصوص يثبت بعين النص عندهم لا بالعلة لكن العلة دلالة على ثبوت الحكم في
الفرع فيكون الحكم ثابتا في المنصوص بعين النص وفي الفرع بدلالة النص وعندنا يثبت الحكم بالعلة وانما النص معرف لثبوت الحكم
بها ويبتني على هذا ان العلة القاصرة جائزة عندنا وعندهم لا يجوز وفرع على هذا الاصل القاضي الامام ابو زيد رح ان القياس لا يجري
في اثبات اصل الحكم وصفته ابتداء وفي اثبات علة الحكم وصفته وفي اثبات الشرط وصفته وانما يجري القياس ويشرع في الحكم المشروع
المعلوم بوصفه بلا منازعة في محل النص والاجماع فيتعدى الى الفرع والخلاف بين العلماء في القياس في هذا الاصل ولا خلاف في
الفصول الاول فان حكم القياس لا يتصور في غير هذا القسم وهو تعدية حكم مشروع مجمع عليه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه واما في سائر
الفصول يكون اثبات اصل الحكم ابتداء واثبات العلة والشرط فلا يصح فيه القياس لعدم حكمه ولان الاختلاف متى حصل في
الموجب للحكم او نفس الحكم او الشرط فقد وقع الاختلاف في اصل الشرع كما اذا لم يكن فاحدهما يدعي الشرعية والثبوت والآخر ينكر
فاذا ادعى ثبوته لا يمكن اثباته بالرأي لانه نصب الشريعة بالرأي ولان المنكر يقول لم يشرع وما لم يشرع لا يكون حكما شرعيا فكيف
فكيف يثبت ما ليس بحكم شرعي بالقياس وليس على المنكر شيء حتى يثبت العدم بالقياس فدل على انه وجه للقول بالقياس الا في هذا
الفصل الاخير ولكن مشايخنا قالوا ان القياس يجري في الفصول كلها

قال مشايخ سمرقند الاختلاف يجري في الفصول كلها عند الفقهاء فيثبت القياس فيها اما اختلافهم في الحكم ابتداء انه مشروع ام لا كاختلافهم
في الركعة الواحدة انها مشروعة صلوة ام لا فعندنا ليس بصلوة وعند الشافعي رح صلوة وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عبادة
عندنا وعنده مشروع وصوم يوم النحر مشروع عندنا خلافا له واما اختلافهم في صفة الحكم انها مشروعة ام لا كاختلافهم ان تعيين
شيء من القرآن في الصلوة هل هو فرض مع اتفاقهم ان القراءة فرض في الصلوة فعندنا ليس بفرض وعنده فرض وهو تعيين الفاتحة
واما اختلافهم في علة الحكم نحو اختلافهم ان الاسلام هل هو علة العصمة ام لا فعندنا ليس بعلة وعنده علة واما اختلافهم في صفة
العلة ان ملك النصاب بصفة كونه غنيا ناميا علة وجوب الزكوة عندنا حتى لا يكون نصاب المديون المستغرق بالدين علة و
عنده ملك النصاب النامي علة بدون صفة الاغناء وعند مالك ملك النصاب المطلق علة بدون صفة كونه ناميا واما الاختلاف
في الشرط نحو اختلافهم في ان الشهادة هل هي شرط انعقاد النكاح صحيحا فعند عامة العلماء شرط وعند مالك رح ليس بشرط وكذا
الولي ليس بشرط عندنا وعند الشافعي رح شرط واما اختلافهم في صفة الشرط كاشتراط عدالة الشهود عند الشافعي رح وعندنا
بخلافه واما اختلافهم في الحكم المشروع بصفة انه مشروع في موضع آخر فكثير نحو اختلافهم في جواز صوم رمضان بالنية قبل الزوال
اما صوم التطوع بالنية قبل الزوال فمشروع بالاتفاق ولكن اختلفوا في التعدية الى صوم رمضان وكذا الكفارة مشروعة في
الافطار بالجماع في شهر رمضان واختلفوا انها مشروعة في الاكل عمدا ففي هذه الاصول يدعي احد الخصمين ثبوته شرعا كما ذكرنا او
انتفاءه ويثبت دعواه اما بالنص او الاستدلال ويعرف وجه الاستدلال بما يعرف به سائر الاشياء والخصم الآخر ينكره دليله و
يبطله فثبت ان القياس والاستدلال يجري في ذلك كله

قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرايط القياس مثل ان يجعل
اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا و يجعل النية في الوضوء
شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء
المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام رح
واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين
الحكم والسبب والشرط في انها يجوزان تثبت بالتعليل ان وجدلها
اصل في الشرع و يمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان رح لا معنى لقول من
يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط
لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز في
الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع
لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع
وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه
شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج
الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهود
فيما بين القوم مسطور في كتبهم **قوله** وقولنا الجنس قد
توهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة
الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل
لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح فاجاب بانا لم نثبت ذلك
بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخريين على ما سبق
في بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام رح في هذا المقام مسئلة وجوب
الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل
لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس
لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط
لان مذهب فخر الاسلام رح انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى
والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب
والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا الاشكال
على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف رح

العلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفي مثال الزنا واللواطة
السبب ايلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والعلة الزجر لحفظ
النسب والحكم وجوب الحد من شرح مختصر ابن الحاجب رح للعلامة عضد الدين رح

من اصول ابن الحاجب رح وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس
فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نبتغي سببية القتل
بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبتغي ان السبب هو القتل
العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غيره واما
مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام رح مثالا لا اشكالا فقال
اما تفسير القسم الاول اى بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده
انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته و
لا نفيه بالرأى اذ لا نجد له اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص
عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع
حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس
ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوي شبهته بحقيقته بما روى انه عليه السلام
نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة
بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في رأى المتبايعين ووجدنا في النسيئة
شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا
من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية
بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه
ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي
القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا
به شبهة الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة
النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله**
والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى
صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملايما فكل شيء يوجد
فيه ذلك المعنى المؤثر او الملايم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون
هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى
المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فتكون
العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة
لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان

وهو قوله عليه الصلوة والسلام والفضل ربوا للمصنف رح

[illegible]

التعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي رح واذا ثبت ذلك قلنا ان جملة ما يعلل به اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه
واثبات الشرط او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة والتعليل
للاقسام الثلثة الاول باطل لان التعليل شرع متدركا لاحكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وفي اثبات
الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها فبطلت هذه الوجوه كلها
فلم يبق الا الرابع فاما تفسير القسم الاول فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة هذا خلاف وقع في الموجب
للحكم فلم يصح اثباته بالرأى ولا نفيه به انما يجب الكلام فيه باشارة النص او دلالته او اقتضائه وكذلك اختلافهم في السفر
انه مسقط لشطر الصلوة انه لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بما ذكرنا فقلنا في مسألة الجنس بانفراده انا وجدنا الفضل الذي
لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة ووجدنا هذا حكما يستوي شبهته بحقيقته حتى فسد البيع مجازفة
لاحتمال الربوا وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول المضاف الى صنع العباد ووجدنا شبهة العلة وهو احد وصفي
العلة فاثبتناه بدلالة النص وكذلك فعلنا في السفر لان النبي عليه السلام قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك
اسقاط محض فلا يصح رده واما صفة السبب فمثل صفة السوم في الانعام ايشترط الذكورة ام لا ومثل صفة الحل في الوطء
لاثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة واما اختلافهم
في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة ومثل الصوم في الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح والاختلاف في صفته
مثل صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود موصوف بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط
بغير نية واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة واما صفته فمثل
الاختلاف في صفة الوتر وفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله
فاما اذا وجد فلا بأس به الا ترى انهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام وتكلموا فيه بالرأى لانا وجدنا لاثباته اصلا وهو
الصرف ووجدنا لجوازه بدونه اصلا وهو بيع سائر السلع فاذا وجد علة في غيره صحت التعدية من اصول فخر الاسلام رح

فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المعنى المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **قوله** فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشاهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رح انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد فيعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي رح هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو

اقوى

اقوى منه وهو في حكم الطارى على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلف العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شايع و يرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** وذكروا الى قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف تقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس و المراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام رح انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله** فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس

فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكوة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر او الاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه دهنا ماتت فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان يحرم اكله وينجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الآدمي و المأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني لما كان عدم تادي المأمور به بالاتيان بغير المأمور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على القوم وجهة جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا تتادى به كالسجدة الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع

كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه
بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد
ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة
التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلتزم بالنذر كالطهارة وانما
المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على
قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل
في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع
فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع
قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة و
كما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة
اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي فسمي استحسانا
وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد
خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة
في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع
ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف
الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية
فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا

قوله وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان
تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما
بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس
قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان
قطعا وفي الثلثة الباقية يتيقن عدم ترجح الاستحسان واما
ترجيح القياس ففي الاول والثالث متيقن لا في الثاني فانه يحتمل
سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان
في جميع الاقسام تكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام رح
من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما بالاعتبار
الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر

على سبيل الجمع كما نطق به النص فالقول بالنيابة يخل بالجمع المأمور به
بخلاف سجدة التلاوة مع ركوع الصلوة فانا لم نؤمر بالجمع
بينهما ليخل النيابة به

قال سراج الدين الهندي رح في شرح المغني بعد ان نقل هذا الكلام من المص رح وهذا كله عندي اما اولا فلانه لا ينطبق
على اكثر هذه الاقسام حد الاستحسان وشرط التقسيم ان يكون مورد القسمة مشتركا بالحقيقة بين جميع الاقسام
واشار الشارح رح الى جوابه بقوله وتسمية الاستحسان الخ واما ثانيا فلان هذا ليس بامر عقلي حتى تعتبر الاقسام
التي تتأتى في العقل بل هذا امر شرعي لا يعتبر الا ما اعتبره الشرع ولهذا شرطنا للتأثير الملائمة واكثر هذه الاقسام
لم يعتبر شرعا فلا معنى لايراده وهذا يحتج في ايراد نظائره والدليل على الحصر الاستقراء وهو كاف في مثل هذا
الموضع

فاسدهما قياس فاسد الظاهر لا الباطن مع استحسان كذلك مع استحسان صحيح الظاهر لا الباطن
مع صحيحهما مع فاسدهما تسقط ثمانية قياس فاسد الظاهر والباطن مع استحسان كذلك مع
استحسان صحيحهما مع استحسان صحيح الظاهر لا الباطن مع استحسان فاسد الظاهر لا الباطن
وقياس صحيحهما مع استحسان كذلك مع استحسان فاسدهما مع استحسان صحيح الظاهر لا الباطن

فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فبقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخرى القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخرى الاستحسان في اخرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر هو امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف وصحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط لاستحسان كذلك **قوله** بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكروا هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر

معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا **قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البايع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البايع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض تعدى الى وارثي البايع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البايع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا او الاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظ وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية

احدهما مع الآخر التعاقد ولا يتعدى
الى هلاك السلعة اعم من ان يخلف
بدلا او لم يخلفه

حسام زاده

ان لايكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهم البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض و فساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة و الجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض و هو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** فنوقض بالقليل

السبيلين لان موضع الظهور في السبيلين ليس بمحل النجاسة فبالظهور يعلم انه قد انتقل من محله فيتحقق الخروج لوجود حده واما في غير السبيلين فلا يعلم الخروج بمجرد الظهور لان تحت كل جلدة رطوبة فلو انتشرت الجلدة ظهرت الرطوبة غير منتقلة عن مكانها فلذلك لم يستدل بالظهور على الخروج فيه فلا تنتقض الطهارة ما لم يوجد السيلان الذي هو محقق للخروج ولذلك لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب

يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع هو في الاستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر للمانع اورد فخر الاسلام رح هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء لصاحب التقويم رح وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة و الفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة

نظير للدفع بالحكم وايض حل الاتلاف لايلايم وجوب الضمان فضلا
عن التاثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظيرا للدفع بالحكم ان
الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا تسقط عصمة
الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما في المخمصة والعلة
حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف
مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت
العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض
اي لانم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة
متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب
التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب
واعترض المص رح بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه
في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لايلايم عدم المنافاة وعدم
سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير
ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير **قوله**
فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة
وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب
باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار
عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقض
يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما **قوله**
ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير
لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير
قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض ونحن ان اندفع باحد الطرق المذكورة
فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا
فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل وان وجد
مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك
بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن
تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما قولا بان عدم

المانع

260

المانع جزء للعلة او شرطها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض
مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر
الاسلام رح وتبعه المص رح تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع
عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء
الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند
الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون
بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان
التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون
الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين
المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى الموارد
والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن
ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة
الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع وهو دليل الاستحسان
ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة
يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت
الحكم والمعلل قد يبين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين
وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق
بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق المحلول **قوله** وذكروا
ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلثة
لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة
ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهي
ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص رح غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم
بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما
والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه
ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء و
الانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم
قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام

بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيتين لزيادة التوضيح ففي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاؤه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح **قوله** ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة

يوجد

يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شرطها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن تكفي في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ولا نم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرايط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص **قوله** ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرايطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة **قوله** ومنها اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه **قوله** ومنها اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث

الخف لانه يعرض الخف للتلف
وانقضاء المسح للتكرار بابه ح

كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة
نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي
ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر
علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها الايجاد
وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط والرعاف وغير
ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب **قوله** ومنه الفرق وهو
ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله
منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول
عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب
منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية
شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد
تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه
نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في
اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك
علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او
لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد
في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت
الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد
الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف
المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن لم يجب القود لما قلنا من ان قصور
الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال
في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا
له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل ولا يثبت
الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع
وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطأ ايجاب خلفية المال عن
القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له **قوله** ومنه الممانعة
وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا

علي

قوله وكالتعليل بالعدم مثل قول الشافعي رح في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة
النساء مع الرجال كالحدود وهو فاسد لان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح
علة للاحكام ولان عدم وصف لا ينافي وجود وصف آخر يثبت الحكم

عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها
في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا
يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من
التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت
من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم
فلا نسلم وجودها في الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او
تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل
القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه
واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل
طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا مثل
ان نقول الخل مايع فيرفع الخبث كالماء فلهذا احتاج المصنف رح في
جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا
بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا تكون العلة
هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره
كما قيل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في الاصل اعني
المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك
في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس
المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند
ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل
منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون
ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة
ولا يخفى انه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز ان يثبت بالنص او
الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه
ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع
فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل فخر الاسلام رح دفع العلل المؤثرة
بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد
النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك

مؤثرة قيل ان اوردها السائل بعد تسليم انها ... وان اوردها ... فغير موجه ... بما ... من ...

قوله واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وسلامته عن المعارضة لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها وبمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير

المسموع

المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعلل فالمعارضة من حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل العارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان تكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة او متعدية الى مجمع عليها او مختلف فيها وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف تصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن

ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيص بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا وجه له **قوله** وان كان بزيادة شئ عليه يعني زيادة تفيد تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي رح صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول بط لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا مشعر بانه علم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام رح من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم بط لوجوبها بالنذر اجماعا

ولا يخفى

حكم في الاصل واحتمل ذلك فسد الاصل فبطل القياس وانما يصح هذا فيما يكون التعليل بالحكم فاما الوصف المحض فلا يرد عليه القلب

ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** والاول يعني ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر والشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المص رح وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام رح لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشئ جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشئ ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشئ على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشئ على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة

لان الاول نوع على ما ذكر في الكتاب من مرجحات العلة والنوع الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع القلب فلا يكون من هذا الباب في التحقيق

لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك
لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف
في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة
فخمسة انواع في الفرع وثلثة في الاصل وجعل فخر الاسلام رح احد انواع
الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن
فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل
وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة
نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على
نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظ
وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع
الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس **قوله** وهذا اقوى الوجوه
لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم
المعلل بعينه **قوله** وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة
الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية
تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت
عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة
لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من
ظاهر العبارة والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق
الولاية والمعترض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم
تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب
القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه و
بهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة وجه صحته **قوله**
وهو ان كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني
حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب
والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال
بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه **قوله** وهي قلب

ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهي اعلى و
المعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا
انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل
علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف رح نعم لو اثبت
كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما
يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل
بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فيلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه
نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة
اخرى **قوله** والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب
ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق
تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت
الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق
بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص
متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي
الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح
الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف
الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان
اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس
مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالوقوع لا يفيد اجيب بان المراد
المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في
الولاية فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا ياكله الصدقة
بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس
فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته
فتساويا **قوله** فان كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من ان
التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون
مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان
العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رح لان مقصود المعترض

ابطال علية وصف المعلل فاذا تبين علية وصف آخر احتمل ان يكون
كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم
بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذى ادعى المعترض عليته
لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته فى اصل آخر وبهذا يندفع
ما ذكر فى بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه
يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان
يكون جزء علة وهذا كاف فى غرض المعترض اعنى القدح فى علية وصف
المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول
نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر
موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا **قوله** وان
تعدى اى ان تعدى الشئ الآخر الذى ادعى المعترض عليته الى فرع
مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة
فيعارض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل
كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا
يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما
هى احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع
المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفى علية الآخر وهذا بخلاف
ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف
المعترض ايض قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هى الكيل
والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايض علة ليتعدى الى الارز
لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايض علة لانه ينكر جريان الربوا فى
التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل و
تاثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس
قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء
على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح
وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف
المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة

لانه

النوع الثانى من المعارضة الخالصة المعارضة فى علة الاصل وهو المقيس عليه وهو ان يذكر السائل فى المقيس عليه علة
اخرى لا تكون موجودة فى الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للاولى فى علته وهذا النوع ثلثة اقسام الاول ان يأتى
السائل بعلة لا تتعدى عن المقيس عليه مثاله اذا علل المستدل فى بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه
فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل الثمنية وانها عدمت فى الفرع
وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة والثانى ان يأتى بعلة تتعدى الى فرع مجمع عليه مثاله ما لو علل فى حرمة بيع الجص
بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس ويعارض السائل بان المعنى فى الاصل ليس ما ذكرت بل هو الاقتيات والادخار
وقد فقد فى الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم والثالث ما يتعدى الى فرع
مختلف فيه مثاله ما لو عارض السائل فى هذه المسئلة بان يقول المعنى فى الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد فى
الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف
الذى يدعيه السائل متعديا او غير متعد لا ينافى الوصف الذى يدعيه المستدل لان الحكم يثبت بعلل مختلفة

لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظراً الى
ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع اتفاق على فساد احدهما
لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر
الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد
الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة
والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظناً لا قطعاً لانا نقول لا نعني
بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق
على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح **قوله** فصل
في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا ينظر فيها تاثير عللها بل
يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجوداً فقط واما وجوداً
وعدماً وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب
والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد
الفصلين اختصاص كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام صريح
في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان
المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم
باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل
الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض
ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له
بالطردية **قوله** وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل
ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في حكم المقصود وهذا معنى
قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم تسليم
الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله
ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه
اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالباً
فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق ويجاب بان النزاع ليس في عدم
المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس
بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث

فليسلم المعترض الذي هو الحنفي عدم منافاة اي القتل بما يقتل غالباً
وجوب القصاص مع بقاء النزاع في ثبوت وجوب القصاص ووجوبه هو
المتنازع فيه وكان عدم منافاته لوجوب القصاص ليس محل النزاع
لا يقتضي محل النزاع ايضاً اذ لا يلزم من عدم منافاة الوجوب ان يجب عزمي

حاصل القول بالموجب دعوى
النصب للدليل في غير محل النزاع وغير لازمه
اذ القول بالموجب تسليم مدلول الدليل
مع بقاء النزاع في الحكم المقصود فان القياس
أي حين كان المراد بالقول بالموجب هذا
المعنى بالنسبة اليه اي النصب في غير محل
النزاع ولازمه منتف فظهر من هذا انه لا وجه
لتخصيصه اي المختص بالطردية

اي كلام المستدل

اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان تكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المص لو اورد مكان مسئلة تعيين العلة مسئلة ضمان السرقة ونحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب **قوله** فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر محل الفرض بالربع واكثر ان قدر بما قل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع

في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب **قوله** على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام **قوله** الثاني الممانعة وهو منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرايط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردئ جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير **قوله** وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة

ردّ لما قيل من ان ايراد هذا المثال هنا غير مناسب لانه من امثلة القسم الرابع لا الثالث

فلا تم بثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل
احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلوح الحرمة من
غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين
والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي
بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع **قوله** الثالث فساد الوضع
وهو ان يرتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية
بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان
فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز
عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير ويغير ادنى تغيير كما يقال
الوضوء طهارة كالتيمم فتشترط النية فيه فينتقض بتطهير الخبث فيجاب
بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد
بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه
المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير
الكلام على ما سبق **قوله** ولا بقاء النكاح عطف على قوله لا يجاب
الفرقة وعدله عن البناء الى الفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور
ان الشافعي رح لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول
ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء
قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان
الشافعي رح جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها
قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل
النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح و
لا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح
مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم
قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النفل
فان الشافعي رح ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة
لان مطلوح النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف
الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فان استحق المطلوح للفرض

دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس هذا في فساد الوضع بمعنى
انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على
المطلوح وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلوح على
المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس
على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون
الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشعر
بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين
المذكورين من النوع الاول **قوله** المطعوم شيء ذو خطر اذ
يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء
النوع ولا شك ان خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق و
التوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول
الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض
في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من
التوسعة والتيسير **قوله** الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن
الشافعي في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة
فكيف افترقتا ولما كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب
استوائهما في اشتراط النية صرح به المص رح ونوقض بتطهير البدن او
الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد من التفصي
عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول
لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال
ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع
مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فتشترط
النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من
ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان
نفس التطهير اي رفع الحدث وازالة بالماء حكمي غير معقول فممنوع
كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرو وقد خلق آلة للطهارة في اصله
فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو

بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية
وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة لنجاسة حكمية حكم
بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية
فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق
طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي
ان الوضوء قربة اى عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن
استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور و
كل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله
وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء
قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل
البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان
الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء
هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا
للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري
مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا
اردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا
اردتم القيام الى الصلوة فتوضأوا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان
بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف
عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل
بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا
الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام
وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى
بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة
لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة
كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد
فان قيل ينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة
غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء

بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج
فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة
جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة التطهير لما في المزيل
من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية
بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا
ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول
لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل
الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة
على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية
اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض
الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة
الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل
بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة
غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد
تكونه ويتكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء
ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر
الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل امر معقول
الشان مقبول الاذهان فيستغني عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب
الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن
على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض **قوله** واعلم ان حاصل هذا
الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية رح في هذا
المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال
اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام رح ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله
من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية رح ان تاثير خروج
النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رح
فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج
النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى

واما على كلام صاحب الهداية رح فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات
على الماء في دفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى
عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان
مراد فخر الاسلام رح بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل
لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس اليد او
الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية رح بمعقولية
ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين
ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد
محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك
شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين
فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل
ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع
وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس
غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما
صح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر
مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة
الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة
الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول
اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا
فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول
فتتعدى الى سائر المائعات بجامع العقل والازالة الحسية ولا يخفى ان
هذا يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول
ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة معقول في الحدث والخبث الا
ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي
الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو
الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى
هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الاخر كما في الخبث وان كان

وصفا

لا يعقل بمحل وجوب الغسل بنجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته والمحل الذى قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله بل يكفى الاستنجاء و اذا ثبت انه تعبدى كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد فى التيمم فى الآلة وفى الوضوء فى المحل فيشترط فيه النية كما فى التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد

وصفا عنه يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد فى سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره فى وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام رح انما اورد الكلام المذكور فى معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمى لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نعنى بالنص الذى لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث يعنى ان المراد بالنص الغير المعقول فى باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفى بعض النسخ وانما يتغير بالنص اى ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء فى ان المعتبر فى القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى فى هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هى ان خروج النجاسة مؤثر فى زوال الطهارة وهذا القدر فى الاصل اى السبيلين معقول و الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا لا ينافى ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكر فخر الاسلام رح بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة فى زوال الطهارة لما بينهما من التنافى لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت فى ذات كان المتصف بها جميع الذات كما فى السمع والبصر وانما لم يتنجس الماء بملاقات الجنب او المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبنى على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه وهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص رح بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين

فى محل الغسل غير معقول المعنى باى معنى كان من كونها غير مدركة العقل وكونه العقل غير مستقل فى دركه

آى من وجوه دفع العلل الطردية فخر الاسلام رح

واما النوع الرابع وهو المناقضة فتلجئ الى القول بالاثر ايضا مثل قول الشافعى رح فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقتا لانه ان قال وجبان يستويا كان باطلا بلا شبهة لانهما قد افترقتا فى عدد الاعضاء وفى قدر الوظيفة وفى نفس الفعل وان قال وجبان يستويا فى النية انتقض ذلك بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان فقه المسألة وهو ان الوضوء تطهير حكمى لا يعقل بالعين نجاسة فكان كالتيمم فى شرط النية ليتحقق التعبد بخلاف غسل النجس ونحن نقول ان الماء فى هذا الباب عامل بطبعه وكان القياس غسل كل البدن لان تخرج النجاسة غير موصوف بالحدث وانما البدن موصوف به فوجب غسل كله الا ان الشرع اقتصر على اطراف البدن الاربعة التى هى مثل حدود البدن وامهاته فى هذا المعنى تيسيرا فيما يكثر وقوعه ويعتاد تكرره واقر على القياس ما لا حرج فيه وهو المنى ودم الحيض والنفاس فلم يكن التعدى عن موضع الحدث الا قياسا وانما يعنى بالنص الذى لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث فاما الماء فعامل بطبعه والنية للفعل القائم بالماء لا للوصف القائم بالمحل فكان مثل غسل النجس بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا وانما صار مطهرا عند ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا يستغنى عن النية ايضا من اصول فخر الاسلام رح

النجاسة مع الطهارة متنافيتان وكان وجود احدهما مؤثرا فى زوال الاخرى كالحركة والسكون وهذا امر معقول ثم خروج النجاسة من البدن يقتضى وجوب غسل كل الاعضاء لان النجاسة لما تجاوزت الى الموضع الذى يلحقه حكم التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزى اذ هو يسمى محدثا وهذه الصفة اى كونه محدثا يشمله من قرنه الى قدمه وذلك لان الصفة وان قامت بمحل واحد معنى يتصف كل البدن بتلك الصفة كالعلم والعمى والبصر فكذلك موضع الخروج لما اتصف بصفة النجاسة كان كل البدن موصوفا بها فى يوجب قيام هذه الصفة تطهير جميع الاعضاء فبعد ذلك الاقتصار على الاعضاء الاربعة كان امرا غير معقول ثم ههنا اعنى الخارج من السبيلين الحكم فى الاصل مشتمل على معنيين امر معقول اصالة وهو زوال الطهارة عند حلول النجاسة وغير معقول تبعا وضمنا وهو الاقتصار على الاعضاء الاربعة لانه ثبت مرتبا عليه فكان تبعا فيجب ان يثبت الحكم فى الفرع وهو الخارج النجس من غير السبيلين على وفاق ذلك مشتملا على معنيين ايضا امر معقول وغير معقول لئلا يلزم تغير حكم النص فى نفسه او فى الفرع ثم الحكم الذى هو غير معقول وان كان لا يتعدى قصدا كما يجاب الطهارة بالقهقهة فى الصلوة لكن يتعدى فى ضمن حكم معقول ضرورة تعدى ذلك الحكم المعقول لان الاعتبار للمتضمن لا للمتضمن كالولاية الثابتة فى ضمن الرهن ولان تعدية ما هو معقول واجب وما ليس بمعقول ليس بممتنع التعدية اذ هو ثابت فى ضمن حكم شىء آخر فيتعدى بتعديته كاستواء الجيد مع الردى فى باب الربوا وهو غير معقول اذ التسوية بينهما كالتسوية بين الموجود والمعدوم وهذا اجرى على وفق القياس فى بيع المريض وبيع الوصى مال الصغير حيث لم يسقط اعتبار الجودة وان كانت فى الاموال الربوية وان تعدى الى غير المنصوص عليه من المكيلات والموزونات كالجص والحديد ضرورة تعدى امر معقول وهو حرمة الفضل بعد المساواة صورة ومعنى بالقدر والجنس نهاية

احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فنحن ذهب صاحب الهداية رح الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه شئ من الاشكالين وانما يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردئ في باب الربوا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذى هو حرمة البيع عند التفاضل واباحته عند التساوى وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المص رح حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول ح لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اى علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايض يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك **قوله** وفي هذا الفصل اى فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام رح لم يذكرها المص رح مخافة التطويل اى الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين **قوله** فصل في انتقال القايس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا

الناسب لا بعد ان يقال والانتقال ان كان في غير علة

فاما

فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكم اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الحكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الحكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس **قوله** بعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وآدابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باى دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى دليل لا الى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا ينا سب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا **قوله** واما قصة الخليل عليه السلام جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل عليه السلام

فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة
حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا
ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر يكون نورا على نور
واضاءة غب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن توكيد للاول
وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح
الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها والظلام بغروبها
فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من
جانب المغرب **قوله** فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة
الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر
انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا يعني التمسكات الفاسدة لانها
تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج
الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن
عدمه وهو حجة عند الشافعي رح في كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا
ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن
بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة
لزم شموله الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شموله العدم
اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله
والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية
ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم
ظن بقائه امر ضروري ولهذا يراسل العقلاء اهاليهم وبلادهم بما كانوا
يشاهدونهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا
من التجارات والقروض والديون والاخرون استبعدوا دعوى الضرورة
في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة
لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل
للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا
وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء
والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد

واجيب

واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء
الشرع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل
آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل
بها الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وفي شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم الاحاديث الدالة على
انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه الصلوة والسلام واما
الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب
لا غير قلنا قد ثبت في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا
الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه الصلوة والسلام للناسخ دليل على عدم نزوله
اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان
الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع
والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز
الصلوة وحل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء
هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا
الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية
الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان
لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء
وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود
بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث شيء دون استمراره
واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد
بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير
مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا ندعي ان
موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي
والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب
الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم
لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام
في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع هل هو دليل على البقاء

قوله والصلح على الانكار اى مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعى لان كون الاصل براءة الذمم حجة على المدعى بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعى فينبغى ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعى واثبات براءة ذمة المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفى كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول فى ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفى احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد فى هذا الفصل بل هو تمسك بقياس بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها بمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الى الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام فى تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها **قوله** باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضى احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه فى محل واحد فى زمان واحد بشرط تساويهما فى القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحة وحرمة امها و باتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص و

القياس

تفسير الترجيح لغة اظهار فضل فى احد جانبى المعادل وصفا لا اصلا فيكون هو عبارة عن مماثلة يتحقق بها التعارض ثم يظهر فى احد الجانبين زيادة على وجه لا تقوم تلك الزيادة بنفسها فيما يحصل به المعارضة او يثبت به المماثلة بين الشيئين ومنه الرجحان فى الوزن فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتى الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه مقصودا بنفسه فى العادة نحو الحبة فى العشرة وهذا لان ضد الترجيح التطفيف وانما يكون التطفيف بنقصان يظهر فى الوزن او الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذى تثبت به المعارضة على وجه لا ينعدم به المعارضة فكذلك الرجحان يكون بزيادة

القياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفى فلا حاجة الى اشتراط المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه فى تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر فى باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت فى احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفى قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين والترجيح فى اللغة جعل الشئ راجحا اى فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفى الاصطلاح بيان الرجحان اى القوة التى لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظنى بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوى وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا فى العادة قال الامام السرخسى رحمه الله لا يسمى زيادة درهم على العشرة فى احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا

يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المص رح لانه اوفق بتحقيق معنى التبعية **قوله** والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان تكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولى ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة و سنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايض من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب والسنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي هذا الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري كما في القياسين وعندنا وجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام رح في شرح التقويم من انه اذا وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال

الصحابة

اذا وقع التعارض بين السنتين صير الى قول الصحابي مطلقا اي سواء وافق القياس او لا عند من قدم قول الصحابي مطلقا على القياس كفخر الاسلام وابي سعيد البردعي رح وان لم يقدم قول الصحابي مطلقا على القياس بل قدمه فيما خالف القياس فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال به الكرخي رح ومن الى القياس مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني وان لم يقدم على القياس اصلا كما قاله الامام شمس الائمة رح فكالقياس اي يكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحري كما في القياسين

الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياسين وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير رض ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رض انه عليه الصلوة والسلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام الامام السرخسي رح **قوله** لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق الى الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا وان قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص

اذا لم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدر من الشارع الا كذلك **قوله** كما في سؤر الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رض وتعارض الاخبار كما روي عن جابر رض ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رض ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية اوثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته و الاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال لانه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزال بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيها اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب امر الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رح حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار

حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام رح في المبسوطات الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا **قوله** وهو اما بين آيتين او قراءتين يعني انه في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شايع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطف على الممسوح لا للمسح بل لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل فاغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

فذا ايجاب غسل الارجل لان قراءة النصب توجب الغسل لانه لا مجال للعطف على الجار والمجرور مع الالباس فوجب حمل قراءة الجر عليه بطريق المشاكلة او الجر على الجوار لانتفاء الالباس بضرب الغاية او بتقدير وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل الشبيه بالمسح تنبيها على الاقتصاد او بالتزام الجمع بين الحقيقة و المجاز دفعا لاختلاف القراءتين

في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه رض
كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ
لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك
في الغسل ومسح الراس خلف عنه تخفيفا ففي ايثار الغسل جمع للادلة و
موافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين **قوله**
والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا
تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم
او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم
فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد
الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما
وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى
بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي
القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما
لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقق البر والصدق
وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها
الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية
هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم
بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية
ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رح يحمل العقد
على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه ليشمل الغموس ويصير معنى
الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس
وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر وبه يندفع التعارض
ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان
العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه
من ربط احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به

يعني ان العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة في الاعيان الا انه في عرف الشرع صار حقيقة شرعية في قول الخ

مجازا

مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان
دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب اي اعتقاده بمعنى
ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه
فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على
ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة
الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة
بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية
السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية
لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف رح في دفع التعارض ان المراد باللغو
في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس
في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة
على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا
وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رح حيث قال نفي المؤاخذة في الآية
الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية
الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة
فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو
لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف رح حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم
بناء على ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير
للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة
انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بل هو تنبيه على
طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه
دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الآية واعلم ان اللائق بنظم الكلام
عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا
للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو
او في ما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض
للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق
ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليست بحسب الاشتراك اللفظي

عن اللغو

حاصله ان المقابلة المذكورة اللائقة بالنظم حاصلة في الفعل وان لم تحصل في المتعلق

اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين
بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة
كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة و
المعقودة عند الحنث **قوله** فبالتخفيف اي قراءة يطهرن
بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل
الاغتسال او لم يحصل فظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد
من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد
ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول
النهي اياه فعبر عن عدم رفع الاية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قلت
لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر كان المناسب فاذا طهرن
فاتوهن فاتفاق القراءة على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله
حتى يطهرن حتى يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على
التخفيف فمجازا باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند
الانقطاع فتكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا
النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة
وعود الحل اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات
الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز
تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا
للصلوة وفي شرح التاويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة صرفا
للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون
بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا
ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رح ليس بابعد
من ذلك **قوله** لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان
قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما
يصح ذلك ان لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المذكورين اعني
المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا
للاباحة الاصلية ان قد وردا اي كان قد وردا وعلى تقدير ان قد ورد

في الزمان الماضي المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي
دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين
المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد و قد وبهذا
تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المص رح ليس بتام
لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص
الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى
المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة
المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا
تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص **قوله**
عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي
او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك **قوله**
واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال
قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا
او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق
على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة
فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم
تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي
لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو
ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه
فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية
والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري
والصيرفي رح ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل
فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها العقل فهي تنقسم عندهم الى
الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على
مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل
على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة
ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل

الى مذهب المعتزلة فى ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل
البعثة لا يوصف عندهم بشئ من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح
ان اردت بالاباحة ان لا حرج فى الفعل والترك فلا نزاع وان اردت
خطاب الشارع فى الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام
فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح فى حكم الشارع فان استدل بانه تعالى
خلق العبد وما ينتفع به والحكمة تقتضى اباحته له تحصيلا للمقصود
خلقهما والا كان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض بجواب المعارضة بانه
ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه
فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت
حكم الشارع بالحرمة فى الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح
بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه فى حكم
الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفى التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان
قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع مثلا زمان فكيف جزم ببطلان
الثانى دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو
وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فانه من ملك بحرا لا ينزف
وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل
تحريمها فان استدل بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب
بان حرمة التصرف فى ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى
على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه والمالك
فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك
بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته واباحته
قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة و
بالحرمة عدمه وهذا لا ينافى عدم ادراك العقل فيه بخصوصية صفة
محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة
بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفى التصديق بثبوت الحكم اى لا يدرك
ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفى تصور الحكم على التعيين مع التصديق

بان كلام الشيخ رح ههنا على اصول المعتزلة من ان الحكم للعقل
لا على مذهبه فلا بعد على تقدير كونه حاكما ان لا يحكم فيما لا يستقل
بادراك جهة حسنه وقبحه الى ان يرد الشرع او يقول مراده بعدم
الحكم عدم تعلقه وتعلقه حادث فيصح ان يوصف بالعدم لان
المنافى للعدم هو العدم

بثبوت الحكم فى الجملة اى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو
المختار عند المص رح اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فيبطل
من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه سمى
توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها
ان الحكم قديم عند الاشعرى رح فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز
عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف
سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بانه بتجويز تكليف المحال لا يستلزم
القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل
البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وبتجويز التكليف قبل البعثة ليس
مذهبا للاشعرى رح بل هو بناء على مذهبه فى الحسن والقبح فلا يصلح
الزاما وثالثها ان الفعل اما ممنوع فى حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع
فيباح واجاب الامام رح بانا لا نسلم ان عدم المنع فى حكم الله تعالى يستلزم
الاباحة فان المباح ما اذن الشارع فى فعله وتركه من غير رجحان
وهذا معنى اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله فى الفعل
والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما فى افعال البهائم واعترض المص
رح عليه نظر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان
للعقل حكما فى الافعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز ان يراد بالاباحة اذنه
الشارع فى الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة
المفسدة واما عدم الحكم الشرعى قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف
ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع و
تحقيق مراد الامام رح فان محل النزاع هو ان الفعل الذى لم يرد فيه
حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح
كاكل الفواكه فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه فى حكم الشارع مأذون فيه
او ممنوع عنه ومراد الامام رح ان ما لم يمنع عنه اى ما لم يدرك العقل انه
ممنوع عنه فى حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اى مأذونا فيه من
الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج فى فعله وتركه او دلالة
بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه

ان الشئ الذى لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله و تركه وعدم الحرج
لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حسنا على ما ذكره المصنف بل يكون
معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدرك الشارع فاعله على انه لا حرج عليه
فى الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما
الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان فى ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فيبطل
لانا نعلم قطعا ان لله تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع و
للخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى
يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب
الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكم الاباحة
او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا
يساوى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا
على الترك فلا خلاف بينهما فى المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه
لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب
فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان
القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا توقف
قوله ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف
على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة **قوله** فالمثبت اولى
اذ لو جعل النافى اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفى الاصلى ثم
النافى للاثبات وايضا المثبت مشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح و
التعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافى مؤكد والتاسيس
خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان ان النافى كالمثبت وانما يطلب الترجيح
من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى
فلذا احتاج المصنف الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح احدهما على
الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم
والا فلا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين
الامر وعلى هذا الاصل الذى ذكر فى باب الرواية يتفرع الشهادة على النفى
بان يتساوى النافى والمثبت ان علم ان النفى بدليل ويقدم المثبت

الدليل المثبت هو الذى يثبت امرا عارضا والنافى هو الذى ينفى العارض ويبقى الامر الاول فاذا تعارض نصان احدهما مثبت
والآخر ناف يترجح المثبت عند الشيخ ابى الحسن الكرخى رح وهو مذهب اصحاب الشافعى رح لان المثبت يخبر عن حقيقة و
النافى اعتمد الظ فيكون قول المثبت راجحا لاشتماله على زيادة علم كما فى الجرح والتعديل اذا تعارضا يرجح قول الجارح على
قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد على الظ وقال عيسى بن ابان رح والقاضى عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان
لان ما يستدل به على صدق الراوى فى المثبت من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود فى النافى فيتعارضان و
يطلب الترجيح من وجه آخر واختلف ابو حنيفة وصاحباه رح فى ذلك اى تعارض النفى والاثبات ففى بعض الصور
عملوا بالمثبت وفى بعضها بالنافى فلا بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو ان النفى لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون
من جنس ما يعرف بدليل بان يكون مبنيا على دليل او جنس ما لا يعرف بدليل بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على
الاستصحاب الذى هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا على دليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب
والاول مثل الاثبات والثانى لا يعارض الاثبات والثالث اعنى ما يشتبه حاله يجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت
انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل المثبت فيقع التعارض
محمد

ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين **قوله**
واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين والا
فقد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع رض مولاه ورجلا من الانصار
فزوجاه ميمونة بنت الحارث رض ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل
كذا في معرفة الصحابة للمستغفري رح **قوله** واما في القياس
فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم **قوله**
بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم وهو من بصدد معرفته وانما اشترط
ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في حق اصابة
الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع
اليه **قوله** فكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من
الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح
وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان
الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان
لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد
في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **قوله** فصل ما يقع به
الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص و
الاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج
والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي و
العام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر
ومشهور وآحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر
والمفسر على النص ونحو ذلك والثاني في الراوي كالترجيح بفقه الراوي
وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع
من النبي صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال الآخر
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته
على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح بموافق
القياس على ما لا يوافقه وكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها
واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه

مطلب وجوه الترجيح

يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا وهو ما دل بوضعه على العلية كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء وقوله عليه السلام
انما جعل الاستيذان لاجل البصر وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وغيرها وان لم يدل بوضعه فايماءة
وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه دفعا للاستبعاد كحديث الاعرابي واقعت امرأتي
في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة كانه قال ان واقعت فاعتق وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت
الولاية على الصغير في المال فكذا في النكاح وثالثها المناسبة اي مناسبة العلة للحكم بان تصح اضافته اليها ولا تكون نابية عنه
كما ضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه مناسبة لا الى وصف الاسلام لانه نابٍ عنه لان الاسلام
عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملائمة اي ملائمة العلل للعلل المنقولة عن النبي عليه السلام وعن السلف لان كون
الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عمن الذين عرفوا احكام الشرع بيانا بان يكون الوصف والحكم الذي
نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل
الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فالطوف والصغر مندرجان تحت جنس وهو الضرورة

وربما نسمي هذه المناسبة تأثيرا وهو المراد
حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما الشرط
التأثير لكن الموجب للقياس هو التأثير
يعني ان يثبت بنص او اجماع اعتبار علة
نوع الوصف الجامع او جنسه القريب
في نوع الحكم او جنسه القريب

وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب رح وقد اشار المص رح ههنا الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم بكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس والجنس القريب في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس **قوله** كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير والتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة ليختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا تختلف بالشدة والضعف لانها انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا **قوله** وكما في مسئلة طول الحرة اي الغنا والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له

طوله

طول الحرة لا يجوز تزوج الامة عند الشافعي رح قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل ابقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف وهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم **قوله** وتضييع الماء اشارة الى وجهي ضعف في قياس الشافعي رح الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق انما تزول صفة الحرية مع انه امر يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن كسب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية

فحين يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة
والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني انه وصف ارقاق الماء مع
الاستغناء غير منعكس لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز
نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشترى امة لا يحل
له نكاح الامة عند الشافعي رح فكيف اذا كان له سرية او ام ولد **قوله**
وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رح قياسا
على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق
اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في
نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية
فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة
قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا
يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان
اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في
التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المراة فان حلها
مبنى على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل
الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وبملك اليمين جميعا قلت حل النكاح
نعمة من الجانبين فينتصف برقها كما ينتصف برقه وحل الوطى بملك اليمين
انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطى ولا تستحق
عليه شيئا **قوله** فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة
الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة
الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او
التاخر فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة
والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد
التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة
بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا
حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا
بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك

في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل
النصف وجعل نصف الثلثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين
تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة
وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض **قوله**
وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم الركنية في التثليث فتاثير
المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح
بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما
التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق
وبالعكس كما في اركان الصلوة **قوله** والايمان هو في اكثر نسخ
اصول فخر الاسلام رح بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان
بالله تعالى بان ينوى انه يؤدى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى
وجه ياتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل
وتصحيح الشرح رح وقع على الايمان بالفتح جمع يمين **قوله** و
نحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكالطلاق النية
في الحج **قوله** تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة
مال كالعين والتفاوت الحاصلة بالعينية والعرضية مجبور بكثرة
الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم
واحد فاستويا قيمة وبقى التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت
في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا **قوله**
ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام
حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو
نائب عن الشارع **قوله** والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي
يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد
في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث
لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم حكم
بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة و
زيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني

اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة التأثير لكن قوة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة رح ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المص رح اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات حج تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني **قوله** الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمص رح بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا **قوله** بمبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعيين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم بالحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في

السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط فيه قبض بدله وثانيهما ان المراد كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى الاول اشار محمد رح ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا مقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط **قوله** مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياس ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد مضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والا فكما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة **قوله** وذكروا الرأي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة

بصنعة في المغصوب خياطة او صياغة او طبخا بحيث تزداد بها
قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل
الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلابد
من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود
وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة
بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة
قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير
ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه
هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع
القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه
الذي به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب
بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان
رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة
وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا
كثير في باب الميراث **قوله** فصل كما ختم مباحث الادلة
الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات
المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلثة الاول الترجيح
بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح
بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف
لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب
القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان تتكثر
الاوصاف او تتكثر محال الوصف او تقل اجزاؤه وايضا الوصف
مستنبط من النص فيكون حاله وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في
النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على
الخاص بل عند الشافعي رح يقدم الخاص على العام ولقائل ان يقول
الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملايمة وحينئذ
لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن

الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان
الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ
لا تركب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى
واحد لا جزء له **قوله** لما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر
وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير او
تقوي الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته وتكون تبعا له واما ما
يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه بل يكون كل منهما معارضا للدليل
الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي
وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم
انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه
موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن **قوله** خلافا
لابن مسعود رض في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ له من ام
بان يتزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود رض المال كله للاخ
لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام
قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة
والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها
لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب
بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح و
عند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة
فتصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة
لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست
من جنس العمومة بل اقرب فلا تكون تبعا فلا تكون مرجحا بخلاف الاخوة
فانها جنس واحد تتاكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف
الابوين انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا تصلح اخوة لام
سببا للاستحقاق بالفرضية **قوله** ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض
للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد
التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امورهما بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر

على رأي تعرّض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام أن الكثرة
ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر
كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غاية ان
القوة حصلت بالكثرة والا فلا لان كثرة اجزاء العلة توجب القوة
كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة اذ المقاوم
واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين
او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح **قوله** ولا
القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة لكونه
من كثرة الادلة اذ لو وافقه العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة
الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين
لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل
قوله وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام
لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا
لانه لا استقلال له لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك
في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم الترجيح
فيها بكثرة العلة يعني ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة
اختلاف عدد جراحات الجانيين على مجروح واحد مات من جميعها
فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى
يلزم الاسقاط لكن لم لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات
كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة
ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد تعددها وجعل الجميع بمنزلة
جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم
نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه
وطلب الآخران الشفعة لم يرجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد
باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء
سهميهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في
جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا

يكون

[illegible]

[illegible]

يكون النصف المبيع بينهما نصفا فالترتيب الحكم على العلة المتحققة
في كل جانب وعند الشافعي رحمه الله اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه
لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته
كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب
ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية
يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام
ان تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد
الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب
الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة
للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء
من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد **قوله** باب
لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق
ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة
تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل
ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى
استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد
عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل
الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي
وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب
اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف
معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة
والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب
السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا
يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث
وان علة الحكم خروج النجاسة من بدن الانسان الحي وباقسامه
من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق
ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ

أي بقدر ما يتعلق بالكتاب والسنة ويستدل به
علم مواقع الخطأ وذلك دقائق القاصد فيه

الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسايط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي و الصغاني رح وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود كل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة رض ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رض ثم هذه الشرايط انما هو في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي رح فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في هذه المسئلة مخالفا لنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا ان الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد

مطلب في ان الحكم في المسائل الاجتهادية واحد او لا

وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري رح بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلهذا كان المخطئ معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المص رح **قوله** ثم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيانه اللازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا هٰهنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور

باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبله لما تادى فرض من اخطا جهة الكعبة واللازم بط لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم مم وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلده ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقيقة وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشئ فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهدين ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غيره حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد

لايتصور

لايتصور واعلم ان مراد المستدل انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلي عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض **قوله** ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان عليه السلام حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولا لداود عليه السلام الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء عليهم السلام وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطا من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا

المسئلة واحدة لان ضمير فهمناها ضمير واحد ولو جاز ان يكون ما ذكره داود عليه السلام حكومة كان ... ان يقال فهمناها غيرها واحق منها سليمان عليه السلام وحيث اعلمانه الحكومة

على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم
مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره
من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد
الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع
فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا
وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين
والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى
شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين
المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايض ممتنع في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم
لانه مبعوث الى الناس كافة وداع لهم الى الحق بصريح النصوص ومعناها
من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى
ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق
في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا فالاصوب ان يقال
يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى
عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا
فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده
ولم يستقر عمله على شيء منهما وايض اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي
الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا **قوله** والتكليف
جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق يلزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره
انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة
انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظر الى رعاية شرايطه بقدر الوسع
سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او اخطأ والتكليف به يفيد الاجر
ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى
اليه اجتهاده وكل ما امور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأمور به ان
يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند
الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد

باتباع ظنه مع انه خطأ حقيقة لوجود نص على خلافه
نعم فان الخطأ جائز الاتباع في الفروع عند ظن
الاصابة وتعذر الوقوف على حقيقة الحق كشف

استفراغ

استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام
النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده
ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون
العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع **قوله** يدل على
مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا
لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة
قوله وهو وجه الله تعالى اي المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى
وامر بها وعند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة **قوله**
وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي
بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان
يتناقض المطالب في الاحكام مع رعاية الشرايط قدر الوسع والطاقة و
لذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه
والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام
باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ
وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك
الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان
لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي عليه السلام قد
اوتي علما وحكما في الجملة **قوله** وتنصيف اجر المخطئ في الاجتهاد
بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه
مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه
نصف ثواب المصيب كان صوابه ايض كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق
وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر
قوله واما قوله تعالى القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء
وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطأ في قوله عليه السلام وان اخطأ
فله حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء
وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله الآية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب
اهل بدر او ان يحل لهم الغنائم وان لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة

وانتهاء اراد بالاصابة جعل دليله بحيث يكون موصلا
الى ما هو حق عند الله تعالى ومن جعل الخطأ انتهاء فقط اراد
بالاصابة استفراغ الجهد في رعاية شرايط الاجتهاد في الدليل
الموصل الى ما هو الحق

فان قلت الحكم يتناول القياسى المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى
قلت الحاكم فى المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب
فالحكم المنسوب اليه تعالى هو الحق الذى لا يحوم حوله الباطل وما وقع من
الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور فى ذلك
فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة
لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد
بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفى الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد
بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له والمحكوم به ما تعلق به الخطاب
كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظ فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب
ونحوه وفيما هو حكم تعليقى كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف
بان فعله سبب لشئ او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف
كملك الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين فى الذمة فكون المحكوم
به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما
يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفى
كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعى كالسببية والشرطية ونحوهما
فان اراد بالتكليف ما تعلق بفعل المكلف فالوضعى ايض كذلك على
ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك
قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام
الخمسة المشهورة على انه لا مشاحة فى الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم
اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكره فى صدر الكتاب وايا ما كان
ليس الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما
كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى
الثابت بخطابه على ان قول المص فى الحكم اما ان لا يكون حكما بتعلق شئ
بشئ او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك
حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغى ان يجعل مورد
القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف
من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس ففى

تفسير للعلة معنى حرره الصادرع

العلة سبعة اقسام اما علة اسما ومعنى وحكما وهي العلة الحقيقية بان توضع العلة للحكم وتؤثر فيه ولا يتراخى الحكم عنها كالبيع المطلق للملك واما علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لا حكما لتراخي المعلول اعني لا يترتب ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة التحقيقية او التقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث بها فتسمى علة في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا تسمى علة العلة فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا وتستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يحدث بالعلة كالبيع الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة كمرض الموت والثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة التحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب كالايجاب المضاف الى الوقت بخوانت طالق غدا و نحو الاجارة والاضافة في الاول تحقيقية وفي الثاني تقديرية لان الاجارة في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة والرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة العلة كشرى القريب واما علة معنى وحكما لا اسما كاخر جزئي العلة كالقرابة والملك فانهما تاخر كان علة كذلك واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الداعي القائم مقام السبب كالسفر واما علة اسما فقط كالمعلق بالشرط واما علة معنى فقط كاحد وصفي تركب منهما علة كتركب علة الربوا من القدر والجنس والعقود من الايجاب والقبول واما علة حكما فقط كشرط في حكم العلة

تفسير للعلة حكما حرره الصادرع

من المرأة للموالي حرره والتفصيل مذكور فيه

اى في درجتها ومحلها حرره الصادرع

العلة سبعة اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقية في الباب وعلة اسما لا حكما ولا معنى وهو المجاز وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة هي في حيز الاسباب لها شبه بالاسباب ووصف له شبهة العلل وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما لا معنى ثم العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة وثانيها ان يكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقية واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كان علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار الشيخ ثم انها تنقسم بحسب استعمال هذه الاوصاف وعدم استعمالها الى سبعة اقسام قسمة عقلية علة اسما ومعنى وحكما وفي نظائرها كثرة وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منها وهو الذى سماه الشيخ وصفا له شبهة العلل وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق فهذه الاقسام الستة مذكورة في الكتاب والقسم المذكور رابعا فيه وهو العلة التى لها شبه بالاسباب وان كان غير خارج عن هذه الاقسام لانه اما علة اسما ومعنى لا حكما كالايجاب المضاف او علة معنى لا اسما ولا حكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهه بالاسباب الذى قد يخلو القسمان عنه جعله الشيخ قسما آخر فصارت الاقسام به سبعة والقسم السابع بالقسمة العقلية وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وهو الشرط الذى سلم عن معارضة العلة فمذكور في الباب الذى يليه كشف

240

جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح
ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره
المرتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود
ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع **قوله**
والاول اى ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اى في مفهومه و
تعريفه المقاصد الدنيوية اى الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة
في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اى الحاصلة في الآخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار
الاولى لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ
الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى او الاخروى
ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا والآخرة اذ من البعيد
ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة
اخروية ثم لا يخفى على ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوى او اخروى
اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع
فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل
بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبى ففي حكم المستثنى لما سيجيء
ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير **قوله**
وفي المعاملات للاختصاصات اى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ
كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة و
البينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه و
معنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك ايضا الى
المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوى ان وقع بحيث يوصل اليه
فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرايطه
فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل
لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا
بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من
المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع

قيل كل امر يشعر باستحسان ما نسب اليهم وليس كذلك لان اباحة الانتفاع
وحرمته انما هي من احكام الصحة والبطلان لان الاباحة ليست معنى
الصحة والحرمة معنى البطلان بل الصحة موافقة امر الشارع و
البطلان عدمه

من جهة خلل في اركانه وشرائطه بل من جهة اوصافه الارفة

لما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت في تعريف الحكم اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ
رح والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكما كل مكلف بخصوص كخواص النبي عليه السلام والخطاب جنس وخرج
باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله تعالى وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله
قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اى اقتضاء الفعل وتركه
او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق شيء بالحكم التكليفي
وحصوله صفة باعتباره لكونه دليلا له او سببا او شرطا او نافعا او غير ذلك فزيد او الوضع لتعميمه فالحكم بناء على هذا
التعريف نوعان تكليفي ووضعي اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب
والحرمة والندب ونحوها فانها صفات للصلوة والفعل والنوافل مثلا او يكون اثر الراى لفعل المكلف ولا بحث عنه ههنا
كالملك فانه اثر لفعله الذى هو الشرى ونحوه وما يتعلق به كملك المتعة وثبوت الدين في الذمة والاول اى ما هو صفة
لفعل المكلف اما ان يعتبر في مفهومه وتعريفه اولا وبالذات المقاصد الدنيوية الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة
في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اى الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب
الخ مرآة

كون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا
والفعل باطلا وكونه بحيث تقتضيه اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في
المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ
وهو ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه وعلم منها مقابلاتها فظهر
بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل مرآة

اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من
خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زايدا على التعلق
الذى لابد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع
حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك و
بعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع
لحصول الملك وبين شرايطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه
عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص
مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان
متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل
ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله
دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرايطه
بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم والفاسد ما يكون مشروعا فى نفسه
فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور
الانفصال فى الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود
الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية
المتصرف كبيع الصبى والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند
الشافعى الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا
اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كان
الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد
بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب
قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغى ان يكون صحيحا بل
نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد
اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ **قوله** فالفعل
فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف و
الحكم الذى بمعنى الخطاب انما هو للايجاب والتحريم ونحوهما والذى بمعنى
اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا
وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب

والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى
اولوية الفعل والترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله
وفى اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب
والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك فى المباح استواؤهما
فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق
الحكم الشرعى فيخرج فعل البهايم والصبيان والمجانين ونحو ذلك
فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية و
ليس فى هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان تكون
التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففى الاولوية والاستواء
اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة
ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع
الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق قلت هى من صفاته
ايضا اذ الانتفاع والوطء فعل المكلف ولا منافاة بين كون الفعل
صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلى اعنى
الذى يبتنى على اعذار العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة
الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلى
قوله فالفرض لازم علما اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل
بموجبه لثبوته بدليل قطعى حتى لو انكره قولا واعتقادا كان كافرا
والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظنى ومبنى الاعتقاد
على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن
فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل
لان التاويل فى مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل
لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا
يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله
ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد
العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصى وندمه
للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو

بظني وليس هذا احتجاجا معتقا به على الخصم نعم يرد على الشافعي رح ان الوجوع
مما ذهب اليه علماؤنا من جعل الفرض بمعنى يناسبه لغة والواجب بمعنى يناسبه
لغة والحكم على كل بما يناسبه من كون جاحده فسوق تارك العمل به عن قول ولا يستخف
ونحو ذلك والاصطلاح على انهما عبارتان عن معنى واحد خاليا عن المعنى اللغوي ضعفي الفائدة

وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب
الثواب والعقاب على الله تعالى **قوله** والشافعي رح لم يفرق
بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي رح في تفاوت مفهومي الفرض و
الواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما
ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون
الثاني وتارك العمل بالاول مؤولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان
الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي
الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك
بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان
التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلولهما
او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما
علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون
المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان
يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء
مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا يرى
الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق انه
الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط و
المضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت
بظني والواجب فيما ثبت بدليل قطعي شايع مستفيض كقولهم الوتر
فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم
الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله
وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع
على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض
في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء
وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى
لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو **قوله** والسنة
المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من

اصحاب

الفرض في اللغة التقدير والقطع والفرايض في الشرع مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه
مثل الايمان والصلوة والزكوة والحج فوهمي في الفرض كلا المعنيين فصار الفرض اسما لمقدر ثابت بدليل قطعي مثل الايمان
فانه مقدر بتصديق ما جاء من عند الله تعالى حتى لو نقص شيئا منه او زاد لا يجوز فانه لو قال انا اومن بما جاء من عند الله تعالى
وبما جاء من عند غير الله تعالى لا يكون مؤمنا وسميت الفرايض مكتوبة لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وهذا الاسم اي
اسم الفرض يشير الى ضرب من التخفيف لانه ينبئ عن التقدير وفيه يسر الى ما ليس بمقدر وسبحانه يأمر عباده بشغل
جميع العمر بعبادته بحكم المالكية فترك ذلك الى مقدر قليل تكون يسرا وكانه لما اوجب علينا جعل مقدرا لئلا يصعب
علينا اداؤه ويصير مؤديا لا محالة فكان التقدير فيه لشدة المحافظة واللازمة عليه وفسر الشيخ يعني فخر الاسلام رح
الوجوب بالسقوط والمذكور في كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة السقوط ومعنى السقوط انه ساقط علما اي
في اثبات العلم اليقيني هو ساقط في نفسه ملحق بالمعدوم وانه كان في ايجاب العمل ثابتا موجودا ولكن بفقد العلم اليقيني
صار كالساقط على المكلف بدون اختياره ولا يكون مثل الذي يتحمل باختياره وهو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعيا
يتحمل عن اختيار وشرح صدر تم الكشف

اصحابنا ابي حنيفة رح على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتأخرين
وهو اختيار فخر الاسلام رح تطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى
سنة النبي صلى الله عليه وسلم بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى
ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله
عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة
عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على
الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القرآئن
تنصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطاري كالطاعة تنصرف
الى طاعة الله تعالى ورسوله عليه السلام وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى
عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما
فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة **قوله** والنفل يثاب
فاعله اى يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه
واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة
فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد
الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت
فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد
الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها
ذكره ابو اليسر رح والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة
مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل **قوله** وهو
اى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ
بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو
مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه
لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا يباح الافطار بعذر
الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير ويلزم
بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد
كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع
التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع

بخلاف صوم المسافر فانه يخرج عن تعريف
النفل لان تاركه ...
المذموم ...

حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا
اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما
هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا
فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان
بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد
شئ سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض
لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى
حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى
صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل
عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء
المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها
عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية
بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان
كان ذات متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع
تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول منعقد عبادة لكونه
فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد
الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء
الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء
صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة
المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد
الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة
والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث يثبت بالنص والاجماع الحكم
بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي
ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا
مبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة
على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى تقتضي لزوم الباقي لكن
كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب

ان

ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله
احتياطا في باب العبادة وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم
حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة
وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية
بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم
ابقاء الشئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب
اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار
لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى
الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى قوله والحرام قد يضاف
الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من
المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على
حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل
على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام
الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن
الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين
احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل
كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين
انها منعت من العبد تصرفاتها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ
كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل
بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن
ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا
فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان
يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى
احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان
مقصودا ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع
قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا وكونه
بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان

سلب الحل والحرمة قد يضافان الى الاعيان

مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك
المصنف في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما
ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى
حراما لعينه الثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال
الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم
ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان
المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم
محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا
من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار
فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل
شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة
الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة
على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف
الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال
فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ الحرمة اكلها واذا قلنا
خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف
كما في قوله تعالى واسأل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية
وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان
وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن
متى ثبت الحل او الحرمة بمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى
النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها
حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك

قوله وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن
يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور
دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام
يستحق العقوبة بالنار وترك السنة قريب من الحرام يستحق حرمان
الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي وعند محمد رح ليس

المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام يثبت حرمته بدليل
ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراما والا سمي
مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي
سمي فرضا والا سمي واجبا **قوله** واما الثاني من قسمي ما يعتبر
فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة
اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة
لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف
بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم
كونها حكما اصليا غير اصلي ولا مجال للتغاير الاعتبار لان الرخصة
ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب
والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق
الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف رح وهو يخالف اصطلاح القوم
وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق
به مقصود اخروي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر
بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان
الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة
بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه
لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة
فخرج الحكم ابتداء او نسخا للتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر
فخر الاسلام رح ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض
والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم
وذكر ابو اليسر رح ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة
الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي
الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر ترفها
وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى
والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم **قوله**
وهي فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني

قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض
اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا تكون العزيمة قبل ورود
الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا
لكان الرخصة ايضا مباحا وح لا يكون احدهما حكما اصليا والآخر
مبنيا على اعذار العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي
لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو
لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه و
التوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي
هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة فالحاصل
ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر
الذي تعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما
او مكروها والراجح اما فرضا او واجبا وسنة او نفلا كذا ذكره المصدر
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة
ايض كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسب الايجاب كالاكل ما له
عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلا نم ان العزيمة لو كانت حرمة
او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في
اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص
بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء
على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند
بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك
اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون
هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء الكلمة واكل الميتة
لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام
في حكم اجراء كلمة الكفر واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب فاستلزامه
لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام
والحق ان العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان رح بعد
تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام

والمكروه

والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام
التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله**
اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر
بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة
لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل
اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب
والمباح والمراد بالتحريم والحرمة في الرخصة اعم من ان يكون في جانب
الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض
والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل اعم من ان يكون في
طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة
نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام
وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة ونفلا كما اذا كان الحكم الاصلي
في صلوة نفلا او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم يبق تلك الصلوة
معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا
على اعذار العباد ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع اعم من
ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان قلت
الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة
والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاباحة في القسم الاول ان
يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط
الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا
فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية
امارات حتى تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة
وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا
فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها **قوله** لكن حق العبد يفوت
صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن **قوله**
حسبة اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة
اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى

ولما روى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال
لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول فيّ قال انت ايضا
فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول فيّ قال انا
اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا
له **قوله** وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام
المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر
بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له
الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء
اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية
لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لاجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه
وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة و
ان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا
كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في
الاجتناب عن المحرمات ولهذا قال محمد رح كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا
في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض
وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع
حتى قتل كان آثما لانه اكره على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات
قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رح ان
العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رح وقيده صاحب الكشف رح باحد
القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر
حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم
فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل
ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية **قوله** بخلاف
الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن
قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة
مستقيم على الطاعة فيوجر **قوله** من الاصر هو الثقل الذي ياصر

صاحبه

صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته
مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت
في شرايعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل
او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك
مما كانت في الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا
ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما
كان السبب معدوما في حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل
مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته
رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا
فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع
الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم
على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير **قوله**
فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففي القسم الثاني ايضا سقط الحكم
فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم
متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا
انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع
الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا وكان كاملا في المجازية بعيدا
عن الحقيقة **قوله** كقول الراوي نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن بيع ما ليس
عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في
السلم حتى يفسد السلم في العين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان
العينية مشروعة في البيع في الجملة كانت له شبه بحقيقة الرخصة **قوله**
فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لتتحقق القدرة على التسليم ولانه
عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ونهى عن بيع الكالي بالكالي وفي هذا
بيان لكون السلم هكذا غير اصلي ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق
التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن العين والا لباعه
مساومة من غير وكس في الثمن **قوله** وكذا اكل الميتة وشرب الخمر
حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام

رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل
مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها
حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وعملا بقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات
نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله تعالى
الا ما اضطررتم استثناء واخراج من الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه
هو الضمير المستتر في حرّم اي قد فصّل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا
ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في ما اضطررتم
مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصّل ما حرّم عليكم في جميع
الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو
ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان
المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان
يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
لانا نقول هو استثناء من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد
نفي الغضب على المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة
باقية وان المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة
باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ
يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها
لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى
ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها
عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح
باقية وذكر فخر الاسلام رح ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن خبث الميتة
لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس
لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض
وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن و
الروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن قوله

روى عن عمر رض الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي رض قال سالت عمر رض ما بالنا
نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما
اشكل عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة
او الى قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا
معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع وذكر
الامام الواحدي رح باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن
الخطاب رض فيما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان
خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت
مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رض وتعجبه
واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط
انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون العمل واقعا
على خلاف ما فهم واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على
اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد
بالشرط ولا يخفى ان سياق القضية مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم
الشرط والتصريح لم يرض راسا براس حتى جعل سؤال عمر رض دليلا على
ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان
دالا عليه لفهم ولم يساله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء
على وقوع العمل على خلاف ما فهم كما يشعر به سياق القضية وكذا
استدلاله بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط
انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما
في هذه الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف و
كذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان
انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام رح الى ان انتفاء
الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا
لكان التقييد بالشرط لغوا وان في آية الكتابة المعلق بالشرط

لان الكلام فيما لم يكن للشرط فائدة اخرى

هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك كاسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين **قوله** ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة وهو معسر فدخل وهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الجزئين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعا وجنسه الترتيب في الشيء الاخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل الانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى

مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض **قوله** وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك لان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل من المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رح فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد ولفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم **قوله** واما العلة قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام رح حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها والاسد الى السبع والشجاع

وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم
اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول
العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم
الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهو
ظ وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة
له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المص رح تقييد
الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة
بلا واسطة لاتنافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح
وقتل بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار الامور الثلثة اعني العلية
اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع
الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى
واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل
اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور
الثلثة بسيطا فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان
تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رح التصريح بالعلة معنى
فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما
ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه
الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة
اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام
الاخر لا مقابلة لها اسقطها المص رح عن درجة الاعتبار واورد في
الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي
يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التاثير مع
عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام رح
ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشرط وهو الشرط
الذي يشبه العلل **قوله** فعندنا هي مقارنة لا نزاع في تقدم
العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات
ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم

التخلف

التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان
اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ويبطل
غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل
اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن
الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها
وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام رح يدل على انه يلزم عند
القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر
رح انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام رح
ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم
يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن
ابي اليسر رح ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون
ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين
بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم
وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل
الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة
متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب
الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد
بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما
هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر
بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسئلة الاستطاعة
فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء
العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات
لا يتصور حدوث حرفيها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم
دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري يثبت دفعا للحاجة الى
الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على
ما ياتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت
بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر

فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكر فى آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشرع جوّزه للضرورة وهى تندفع بدخوله فى الحكم دون السبب الذى هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اى تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف فى تخصيص العلل انما هو فى الاوصاف المؤثرة فى الاحكام لا فى العلل التى هى احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو فى العلة الحقيقية اعنى العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخى فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما فى السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك فى بيع الفضولى وتمضى مدة الخيار او يجيز من له الخيار فى بيع الخيار يثبت له الحكم مستندا الى وقت العقد اى يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة فى الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة شهر رمضان فانه لا تثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة شهر رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشترى البيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام رح فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه للحكم موقوف

على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف يكون طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هى الوصف فيكون شبيها بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام رح فى الرمى من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخى الحكم لانا نقول لما ذكر فى جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمى لما تراخى الى الوسايط المفضية الى الهلاك من المضى فى الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمى علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقة مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او تكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضى فى الهواء الحاصل بالرمى ثم ظاهر كلام المصنف رح يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فان الحكم فى مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم فى الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم منه ان لا تشبه الاسباب والذى ذهب اليه المحققون هو ان فى الاجارة معنى الاضافة اى الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخى الحكم عنه الى الغد

نقل عن المحققين غاية ما فى الباب انه اكتفى بتنبيه ها على الاضافة الى وقت مستقبل بجواز التصريح بجعل العقد من وقت مستقبل فيها بخلاف البيع حيث لا يصح لو قال فى رجب بعت منك هذه الدار من رمضان

ولذا لو حلف لا يطلق واضاف الطلاق الى وقت معين يحنث فى الحال بخلاف ما اذا علق لان التعليق ليس بسبب فى الحال

فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسمًا ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذى اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانه ليس مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اى الحكم متراخيا اليه اى الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة الاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى هو الدر والنسل والسمن فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة والحكمى هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذى يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذى هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبه العلة اصلا

فاذا

ان المنفى عن النماء كونه علة حقيقية مستقلة لا كونه علة حقيقية فقط ولا يلزم من انتفاء كونه علة حقيقية مستقلة ان لا يكون النصاب علة العلة اذ يكفى فيه كون النماء علة حقيقية فى الجملة

فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء سببا مستقلا الى آخره وانما قال سببا مستقلا اى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما فى علة العلة فان حقيقة العلية فى الملك لا توجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببًا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافى مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لنفى ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة اعنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخى لجواز ان يكون فى الوسايط امتداد كما فى الرمى والهلاك وعبارة فخر الاسلام فى هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه الشبيه فى النصاب بوجهين احدهما تراخى الحكم الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب فى النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصرح هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخى الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخى الى وصف لا يحدث به

الوصف وان كان ظاهره تماما واعترض عليه بان ازالة المانع ايضا وصف والجواب ان المتبادر من الوصف ما قام بتلك العلة كالنماء القائم بالنصاب ولا كذلك ازالة المانع

وفي البيع التراخي انّما هو الى مجرّد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت
قول المصنّف رح في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية
والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي الملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم
لجواز كونه اعمّ قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساوٍ على ما
لا يخفى فنفي كلّ واحد منهما يوجب نفي الآخر **قوله** حتى يوجب
صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل
في العلية صحّ الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب
لم يتبيّن كون المؤدّى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة
في الحال فاذا تمّ الحول والنصاب كامل فيه صار المؤدّى زكوةً لاستناد
الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام
الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء
قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى
لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر
عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو
ذلك وتراخي الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك وتراخي
الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت وتراخي الحكم الى نفوذ السهم
في المرمي وتزكية شهود الزنى علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود
عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكّون وقالوا تعمّدنا الكذب ضمنوا
الدية خلافا لهما ولما كان هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى
عمّم الحكم فقال وكذا كلّ ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك
وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم
ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاولى
سوى شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فتشبّهه بالاسباب من
جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام رح بانه علة اسما
ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنّف رح الى ان الظاهر انه ليس
من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة
والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا

النسيئة مبنية على الاحتياط
وهي اسرع ثبوتا من حرمة
الفضل

بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم
من وجه لتصادقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط
في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شري القريب **قوله**
وإما ما له شبه العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله وإما اسما ومعنى
وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير كجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة
اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد
الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي رح
بسبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم
ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام رح الى انه وصف له شبه العلية
لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه
لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في
تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان
لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه يشبه
الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا
بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا تثبت بشبهة العلية بل
يتوقف ثبوته على حقيقة العلية اعني القدر والجنس كيف والنص قائم
وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله**
وإما معنى وحكما يعني اذا كانت علة ذات وصفين مؤثرين مترتبين
في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال
لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع
وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل
اثرا في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا
ان للاخير ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير
الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية
وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك و
ثبوته به امر ظاهر شايع في عبارة القوم ولفظ المص رح صريح فيه فكيف
لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم

فان كلا من هذين الوصفين اعني القرابة والملك

مؤثر في العتق اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة تؤثر في ايجاب الصلة
والرق موجب للقطع لاستلزامه الاستذلال فوجب صيانة القرابة عما
يوجب القطع الا يرى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا
عن القطع فلان يصان عن اعلاهما كان اولى كشف

وإما الوصف الذي له شبهة العلل فكل حكم تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما
شبهة العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا الخ متن بزدوي اي الوصف الذي كذا فاحد الوصفين
المؤثرين من العلة التي هي ذات وصفين فان لكل واحد منهما شبهة العلل لتاثير كل واحد منهما في الحكم حتى اذا
تقدم احدهما لم يكن سببا وهذا رد لما ذكره القاضي الامام وشمس الائمة رح ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام
معنى آخر اليه كاحد شطري البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم
العلة فكان المبدأ معتبرا بالتمام وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون
سببا محضا فقال احد الوصفين اذا تقدم لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بعلته بل هو مؤثر
في اثبات الحكم ومن اركان العلة فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني من العلة لكن له
شبهة العلل لكونه احد ركني العلة او اركانها وهذا القسم هو الذي سميناه علة معنى لا اسما ولا حكما فكان
هذا الخلاف راجعا الى ان العلة اذا تركبت من وصفين او اوصاف كان المجموع العلة عند البعض وصفة
الاجتماع هي العلة عند قوم والوصف الزايد المجهول الذي لا يتصور انعقاد العلة بدونه عند آخرين حتى
قالوا في سفينة لا تغرق بوضع كر وتغرق اذا زيد على الكر قفيز اذا وضع فيها كر وقفيز حتى غرقت كان الكر والقفيز
جميعا علة للتلف عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الفريق الثاني والقفيز واحد من الجملة غير عين عند الفريق
الثالث فكان الشيخين اختارا القول الثاني او الثالث كشف

وإما كونه علة حكما فلان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه لانه اي الوصف المؤثر الموجود آخرا يشارك الاول في
الوجوب اي في ايجاب الحكم ولكنه ترجح على الاول بوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه فان قيل لما شارك الاول
في الوجوب ينبغي ان يكون الحكم مضافا اليهما جميعا قلنا لما ترجح الوصف الاخير بوجود الحكم عنده علم حكم الاول
تقديرا لان العلة تارة تنعدم بمعارضة الراجح وتارة تنعدم لمعنى في ذاته فانعدم الاول بالراجح وصار الحكم
مضافا الى الوصف الاخير كما في المن الاخير من السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الحكم انما
يضاف الى آخر اوصاف العلة لان ما مضى انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الاخير
كعلة العلة فكان له حكم العلة كشف

في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في
اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول
انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة
العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما
لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم
على ما صرح به الامام السرخسي رح وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما
الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى يصح نية
الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح
هذا التفريع قلنا الشراء علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والملك
غير متراخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق
اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول **قوله** ويضمن اي لو اشترى
رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعده
ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه
افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشترياه معا
فعند ابي يوسف ومحمد رح ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم
وعند ابي حنيفة رح لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل
القريب شريكا له في الشراء سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه
تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضى منه
بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو
لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضا امر باطن فادير الحكم مع السبب
الظاهر الذي هو الاشراك ومباشرة الشراء وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل
في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى
هذا **قوله** حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا
مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم شريكه قيمة نصيبه لان الجزء
الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو المعتق ولو كان
القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه و
قد رضي الاجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رح ويختص

بصورة

كل من السفر والمرض علة للرخصة الثابتة به اسما وحكما لا معنى وذلك لان السفر يتعلق به في الشرع
الرخص اي تثبت متصلة به حتى اذا وجد ثبوت المصر قصر الصلوة فكان علة حكما وتنسب
الرخص الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر والافطار فكان علة اسما واما فوات
معنى العلة عن السفر فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون السفر لانها هي المؤثرة
في ايجاب الرخصة التي مبناها اليسر والرخصة كما اشار الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر لكن الحكم وهو ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن
تتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته فاقام الشرع السفر المخصوص مقام
المشقة لانه سبب للمشقة في الغالب وقيل السفر المرض علة للرخصة اسما لان الرخصة المتعلقة
به تنسب اليه كما تنسب الى السفر وحكما لان الحكم يثبت مقترنا به من غير تاخر لا معنى لان
العلة المعنوية ما لها اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض في ايجاب الحكم بل الموجب الحقيقي
معنى محنة وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره
وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف كشف

فقالت احببك لان اخبارها دليل على وجود ما جعل شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه يقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهته ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء فيتعلق الحكم بدليله وهو الاخبار عن المحبة كذا في شرح المبسوط

بصورة الشري معا حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة حصته لعدم الرضى واما **قوله** فان تاخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن ان يصور تاخر القرابة في الشراء ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه **قوله** او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس **قوله** والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقطاع حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المائين بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطء والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البايع والملك ممكن من وطء المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الوطء بملك اليمين سبب مؤد اليه وان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البايع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو ابحنا الوطء للثاني

الاستبراء متعلق في الحقيقة بتوهم اشتغال الرحم بماء الغير لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود منه صون الماء عن الخلط بماء آخر والاحتراز عن سقي زرع الغير المنهي عنه بقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وذلك يجب عند توهم الشغل لكن الشغل لما كان باطنا سقط اعتباره وتعلق الحكم باستحداث ملك الوطء بملك اليمين الذي هو سبب ظاهر لان الشغل يكون بالوطء وبالملك يتمكن من الوطء فمن حيث ان التمكن من الوطء لا ينفك عن الملك كان للملك اتصال به فاقيم مقامه كذا في شرح التقويم واشير في التقويم الى ان العلة صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد الا انه لو علق بالماء وهو امر باطن لتعذر مراعاته فعلق بالسبب المؤدي الى خلط المياه وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين لان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم البايع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو ابحنا الوطء للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فوجب الاستبراء لهذا المعنى كشف

الملك الاول ولكن جعله دليلا اولى من جعله سببا لان علة الاستبراء
الشغل بماء الغير لا مطلق الشغل والاستحداث ليس بسبب
للشغل بماء الغير بل هو دليل من الوجه الذى قلنا
فكان جعله دليلا اولى كشف تحرير المقدس

بنفس الملك لا دى الى الخلط وكان الطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه
فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار ولذا سماه الامام السرخسى رح
السبب الظاهر الدليل على العلة **قوله** كما فى تحريم الدواعى اى دواعى
الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا فى الحرمة
على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطء حالة الاعتكاف
والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة **قوله** ولما جعلوا الجزء
الاخير يعنى ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط
الا ان التقسيم العقلى يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول
فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره
فيه فى الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة
والمقارنة فالمشبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا
القسم بعينه واما الثانى فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف
الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب
الداعى الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود
المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير
للسبب الداعى فكيف لجزئه وكذلك الشرط الذى علق عليه الحكم كدخول
الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير
اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط **قوله** واما السبب
هو لغة ما يتوصل به الى الشىء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير
تاثير وقد جرت العادة بان يذكر فى هذا المقام اقسام ما يطلق عليه
اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر فى تعدد الاقسام اختلاف الجهات
والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب
فخر الاسلام رح الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق
وسبب فى معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازى كاليمين
وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المص رح ان
الرابع بعينه هو السبب المجازى كما اعترف به فخر الاسلام رح وان عد
المجازى من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة و

اعلم ان تقسيم مشايخنا السبب والعلة والشرط والعلامة على الاقسام المذكورة ليس باعتبار ان حقايقها تنقسم الى هذه
الاقسام كانقسام حقيقة الانسان الى الرجل والمرأة لان ما هو حقيقة من كل قسم من هذه الاشياء احد اقسامها المذكورة
فلا يستقيم التقسيم باعتبار الحقيقة ولكن تقسيمهم اياها باعتبار معنى عام وهو ما يطلق عليه اسم السبب او العلة
او الشرط سواء كان بطريق الحقيقة او باعتبار ما يوجد فيه جهة السببية او العلية او الشرطية بوجه فح يستقيم
التقسيم كشف

جعل فخر الاسلام رح السبب المجازى قسما والسبب الذى له شبه العلة قسما وذلك يقتضى ان يكون هذا القسم غير ذلك
القسم وليس كذلك اذ السبب الذى له شبه العلل عين السبب المجازى على ما ذكره فى آخر الباب فكانت الاقسام
ثلثة فى الحقيقة فلا يستقيم تقسيمها على الاربعة الا باعتبار الجهة بان يجعل احد الاقسام قسمين بالجهتين وقد
بينا فى اول الكتاب ان التقسيم باعتبار الجهة معهود فى مثل هذه المواضع لان مثل هذه التقاسيم باعتبار التعدد
فى الخارج والشىء الواحد لا يتعدد فى الخارج بتعدد الجهات ولو اعتبرت الجهات فيما نحن فيه وانقسم باعتبارها
لم تنحصر الاقسام على الاربعة بل تزيد عليها بان يجعل القسم الرابع باعتبار كونه سببا قسما وباعتبار معنى العلة
قسما وان يجعل السبب الحقيقى باعتبار كونه طريقا قسما وباعتبار عدم الوجوب به قسما وهلم جرا فتبين ان
الاقسام فى الحقيقة ليست الا ثلثة سبب حقيقى كدلالة السارق وسبب فى معنى العلة كقود الدابة وسبب
مجازى له شبه العلل كالطلاق المعلق كشف

الى ماليس كذلك وسمى الثانى سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو
سبب مجازا اى مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى فيه
شبهة العلل **قوله** فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف
اليه العلة والى ما لا يضاف يعنى ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه
لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان
يضاف اليه العلة اولا فالاول السبب الذى فى معنى العلة كسوق الدابة
فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة
وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به
فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة
فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص
وكالشهادة توجب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هى
طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذى هو المباشر
للقتل الا انه سبب فى معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة
حادثة بها من جهة انه ليس للولى استيفاء القصاص قبل الشهادة
فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا
رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان
شهادته انما صارت قتلا اى مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضى و
اختيار الولى القصاص على العفو وعند الشافعى رح يجب على الشهود
القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه
لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوى المؤكد بالقصد
الكامل بمنزلة المباشرة فى ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان
مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والسبب وان قوى
وتاكد والثانى السبب الحقيقى بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هى
فعل اختيارى غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على
المال وبين سرقته ولا يكفى فى ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا
كما فى مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله فى بعض نسخ الشرح فالسبب
سبب حقيقى لم يقع موقعه على ما لا يخفى **قوله** بخلاف ما اذا زوجها

ولم نعلم انه يقتل بقولنا لكنهم مما لا يخفى عليهم ذلك بخلاف ما اذا قالوا
تعمدنا الكذب ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم يجوز ان يخفى عليهم مثله
لقرب عهدهم الى الاسلام حلفوا عليه وعزروا وتجب دية مغلظة فى
اموالهم مؤجلة الا ان يصدقهم العاقلة فتكون الدية عليهم

فيه تقرير انه لا يجب على السبب كحافر البئر الكفارة
التى هى جزاء فاصل لان وجوبها يعتمد المباشرة
فلان لا يجب عليه الذى هو جزاء كامل اولى

اى هذا فى بعض النسخ
بعد قوله اى العلة مضافة
الى السبب لم يقع موقعه لانه
فى صدد بيان ضمير المرجوع والمجرور
فيغنى عنه قوله فى المتن فسبب حقيقى

يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة
يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع
للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا
الاستيلاد يبنى على التزويج المشروط بالحرية وصفا لا رتماله فيصير
وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب العلة
قوله ازالة الامن سبب الضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم
بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو
لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة
الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون عالما بمكان
الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك **قوله** وصيد الحرم اي
بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن
لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن
الناس حتى تكون الدلالة عليه ازالة الامن وموجبة للضمان بل هو
محفوظ بكون الصيد في الحرم الذي جعل الله تعالى امنا ليبقى مدة بقاء
الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة
ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان
الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية
على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم
سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية
افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة **قوله**
فوجأ بمعنى الوجي وهو الضرب باليد او السكين **قوله**
كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او
النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب
عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق او لزوم المنذور به
لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بان
لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي
كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله

سمي مثل اليمين بالله تعالى سببا للكفارة مجازا يعني قبل الحنث وسمي نحو انت طالق وانت حر في قوله انت طالق
ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سببا للطلاق والعتاق قبل وجود الشرط مجازا يعني سميت
اليمين بالله تعالى سببا للكفارة وسمي المعلق في اليمين بغير الله تعالى سببا للجزاء بطريق المجاز لان
اليمين والمعلق سبب حقيقة كشف

ماهو سبب على ما زعم المصنف لكان المعنى ومنه ماهو سبب مجازا للجزاء
كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية
هذه الصيغ سببا مجازا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار
مثلا واما بعده فتصير تلك الايقاعات علل حقيقية لتاثيرها في
وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك
وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع
انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما
اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير
هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي
اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته
وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث
الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير
فكان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء فينبغي ان يجعل السبب
الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان
عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون
طريقا الى الشيء موصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال
والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا
السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم
مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة
انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع
المعلق عليه وفيه نظر لانه في المال لا يصير سببا حقيقيا بل علة على
ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة
هي مشابهة السبب من جهة انه له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو
بعد حين **قوله** ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي
سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث
الحكم وعند زفر رح هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال
تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رح على عدم الابطال اولا

اي الحنث بعد ...

او ارادة كونه سببا للجزاء في صورة اليمين ... لبقاء ... وارادة انه ليس متعلقا بالمعلق ... لا يوجد هذا المعنى في الصور الثلاث ... لكونه ماخذا ... بالعبارة ... الاعراب والا ...

انما خص هذا القسم بان يسمى سببا مجازا وان كان غيره من الاقسام سوى القسم الاول مجازا ايضا لانه خلا عن معنى الافضاء الى الحكم في الحال بخلاف ما اذا وجد فيه معنى العلة لان معنى الافضاء فيه موجود مع زيادة معنى هو التاثير كشف

اشارة الى ان المراد انه يؤول الى ما هو ركن في السببية من الافضاء ...

وهو قوله انت حر وانت طالق ...

ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر رح ثالثا
اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط
لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق
بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود
الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد البر
بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او
متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر
وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان
تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر
وظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا
فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم
التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند
وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه
فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد
الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب الدليل على وجود
الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث
لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا
فكذا لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال
ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا
قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد
الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل
التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما
شرعت للبر اي تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية
جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله
مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او
نحوه كما ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو

المقصود

المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء
كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر اذ للضمان
شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون
بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات
حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام
العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل
الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب
لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات
في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية
الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه
ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال
وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد لشبهته وهذا لا يثبت شبهة
النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف
المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل
بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان
يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث
لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان
الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان
والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان
وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده ح فلا جهة
للبطلان وفي الطريقة البرغرية انه انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء
التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي
تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان
المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات
الثلث واما ما ذكره المصرح من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء
فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه
المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه

ومحلية الطلاق تثبت
بمحلية النكاح

طلق بعد التعليق ثلاث طلقات ثنتين اذا دخلت الدار تقع واحدة وان كان الزوج مالكا للثلاث
عند التعليق لانها هي التي احتملت النزول في المحل فكذا اذا ملك الثلاث بعد وجود الشرط ينزل الجميع لانه
يحتمل النزول في المحل وفيه نظر لانه لو تم لدل على ان التنجيز لا يبطل التعليق لان الزوج يملك الثلاث
ايضا عند وجود الشرط اللهم الا ان يقال شرط بقاء اصل المحل بعد التعليق في الجملة حسن جلبي

الا ثلاث تطليقات واذا استوفاها كلها بطل الجزاء فتبطل
اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين
لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل اقتصارها الى الجزاء اكثر لانها
به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق
بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج
آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
فلو تعلق طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط
ولهذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام رح بان بطلان التعليق بانعدام
المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب
عن استدلال زفر رح فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب
شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال
فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود
الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة
الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط
متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر
مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب
مستغن عما ذكره المصنف من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى
العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب
آخر تقريره ان الشرط هنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى
العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة
الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق
قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء
لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما
لم يبطل الطلقات الثلاث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو
الرجل لان عمله المنع عن الوطء وذلك في الرجل وهو قائم لم يتبدل
ولان عمله ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل
بل في منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت

بعد

قال مالك رح وليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين
فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي رح النصاب
قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالسفر في
حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لو عجل قبل تمام النصاب
وقبل ان يجعل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير موقوف على حلول الاجل كالمديون اذا عجل الدين
وكالمسافر اذا صام صح فرضا واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب
قبل الحول او عدم تمامه عند الحول وعندنا هو علة في اول الحول ولكن له شبه الاسباب لان النصاب وضع لا يجاب
الزكوة شرعا ولهذا تضاف الزكوة اليه ويعني لكون النصاب مؤثرا في حكم وهو الوجوب اذ الغنى يوجب المواساة اي
الاحسان الى الغير بقوله تع واحسنوا وانفقوا والغنى في النصاب دون وصفه وهو النماء لكن النصاب علة بصفة
النماء لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء
اشبه النصاب قبل وجود الوصف الاسباب لوجهين احدهما ان الحكم وهو الوجوب انما تراخى عن اصل النصاب الى ما
ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل في الحيوان يحصل بسومها في المرعى وسفادها
وزيادة المال في اموال التجارة يحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تع واذا لم يكن ما تعلق
الحكم به وهو النماء حادثا بالمال تأكيدا لانفصاله بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبهه بالسبب والثاني ان الحكم
تراخى الى ما هو شبيه بالعلل لان النماء الذي هو في الحقيقة فضل على الغنى يوجب المواساة كاصل الغنى ويثبت ويزاد
به اليسر في الواجب وهو مقصود فيه على ما عرف فكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا الوجه وكما اشبه النصاب
العلل وكان النصاب اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت والوصف
لا يقوم بنفسه بل بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حولي واذا استند الوصف
استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول على خلاف ما قاله مالك رح لوقوع الاداء بعد
وجود اصل العلة لكن يصير المؤدى زكوة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي رح لعدم وصف العلة في الحال فاذا
تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كاملا كان المؤدى تطوعا
حتى لو كان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة
وان اداه الى الامام كان له ان يسترده منه اذا كان قائما في يده لان الدفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع كشف

بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار
لا يتصور في غير المكلف معناه تشبيه المحللة بالمحرمة **قوله**
اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر
مباحث اقسام النظم بابًا لبيان اسباب الشرايع اي الاحكام المشروعة
على وجه الاجمال والتصريح لضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة
والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب
وصدره بكلمة اعلم ان تنبيها على انه باب جليل القدر في الاصول
يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب
اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب
الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة
الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلو اضيف الى الاسباب
لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت
المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف
على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود
منها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات و
العقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاموال
وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب
والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد
بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سببه في الظاهر بجعل
الله تعالى وبجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد
ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها
امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع
كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى
ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل
الامر **قوله** فسبب الايمان بالله تعالى اي التصديق والاقرار
بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد
به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر

مطلب في بيان اسباب الاحكام

والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع
به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه
نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما
لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث
العالم انه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا لوجود
الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل
على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل
ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات
لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون
بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج
اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله
الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا
حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل
واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على
ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان
الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا
واثبتها دواما اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان
ملازما لكل من هو اهل الايمان ولهذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق
سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار
الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك
بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم
يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية
اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب
فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد
الكافر ان يومن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب
الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ
فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان

معذورا

معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند
الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما اشترط فيه الخطاب
اذا كان في حكم يحتمل الفسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتني
صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر **قوله**
وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في
الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت **قوله**
وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة
في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم و
لتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه
لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع
بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة
فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب
الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب
المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء
في الدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل مما يناسبه
فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذي
هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره
بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب
لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتأخرون على ان
سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره
الا ان شمس الائمة رح ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر
اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار
شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضا على
من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية
الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله وليس من حكم السبب
جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير
وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف رح الى ان كل يوم سبب لصومه

يعني ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم
لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرايط وجوده متفرد
بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز
النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه
في باب الامر **قوله** وعن انما لانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على
انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا
وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما ان تكون لانتزاع الحكم
عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون
للدلالة على ان ما وجب على اقد اداه عن غيره كانه نائب عنه كما يقال
ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه
يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة
المكلف ضرورة دخولهم فيمن تمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك
شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير
ممن يحل له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا خراج على
الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من
حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة
والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق
بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى
اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى
المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر **قوله** بخلاف
تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من
اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة
انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب
بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه
فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام وصلوة
المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا
ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر

سبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه اي يقوم الكلف بكفايته ويتحمل مؤنته بولايته اي بسبب ولايته عليه مثل التزويج والاجارة وغير
ذلك ومعنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير او ابى وحاصله ان الراس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا
وعند الشافعي رح السبب راس يلزمه مؤنته ونفقته كذا ذكره ابو اليسر وذكر غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعي رح بدليل اضافتها
اليه يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت في راس واحد وكنا نقول الاصل في الباب راسه والصدقة جعلت مؤنة
شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالكا راسه وولية فكذا الصدقة وكذا راس غيره يلتحق براسه بمؤنة الراس بسبب المالكية و
الولاية ليصير كراسه كذا في الاسرار فاذا عدمت الولاية في حق المراة والابن الزمن البالغ المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب
وان وجدت المؤنة واذا عدمت المؤنة بان كان للصغير مال وجبت نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة و
ابي يوسف رح وان وجدت الولاية

بيان ثبوت كون الراس سببا بهذا الحديث ان كلمة عن لانتزاع الشيء اي لانفصال الشيء عن الشيء وتعديه منه يقال رميت عن
القوس واخذت عنه حديثا اي انفصل عنه حديث الي وبلغني عنه كذا اي تعدى وتجاوز عنه الي فما دخل عليه عن اما ان يكون
شيئا ينتزع عنه الحكم اي عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله وادى الخراج عن ارضه اي بسببهما ويقال سمن عن اكل وشرب
اي بسببهما فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية يجب على
القاتل ثم تتحمل العاقلة عنه وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على العبد لانه لا يتصور ان يكون مالكا لشيء لانه مملوك
لاستحالة تكليفه بما ليس في وسعه والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها والفقير لانه ليس على الخراب خراج فتعين ان يكون
المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل كلمة عن سببه ذكر في الاسرار في مسئلة وجوب صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب
على العبد على اصل الشافعي رح والمولى ينوب عنه كالنفقة لان النبي عليه السلام لما قال ادوا عن كل عبد وحر علم ان الوجوب على
العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان اداء المولى عن نفسه لا عن العبد الا ترى انه لا يقال في الزكوة اد عن الشاة اداء عن العبد
وانما يقال ادوا عن اموالكم ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالبهيمة في باب الولاية والمؤنة فلا يتحقق
السبب في حقه ومعنى قوله عليه السلام ادوا عنه على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه
كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في باطن المعنى لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه والاجزاء التي تحتاج الى النفقة
مملوكة والصدقة كذلك يجب بسبب الراس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار العارض
على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي كشف

ذكر فخر الاسلام رح في نسخة من نسخ اصول الفقه التي صنفها ان الانسان يحتاج الى الصيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة
نفسه بالانفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام صدقة الفطر طهرة
للصائم عن اللغو والرفث والنفقة لاصلاح البدن والعبد محتاج اليهما جميعا كشف

الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة
المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر
وقت الحاجة فبتجدده يتجدد الحاجة **قوله** فهذا الدليل
اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان
دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو
الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة **قوله** وايضا
وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة
في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب
المؤن والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه كما في العبيد والبهائم
ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** وللحج
اى سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت والاستطاعة
اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة
كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ
لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** و
للعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب
للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة
والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته و
الخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقوله بحقيقة الخارج
متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة الارض حتى لا يعتبر فيه
الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك
بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد و
الدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء
والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء
ويستمطر في السنة الشهباء فتكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض
تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني
الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار
النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض

عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع
والدنو من رأس الخطيئات وهذا يصلح سببا للمذلة والصغار
وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء فان الارض اصل والنماء وصف
وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر
عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان
في سبب واحد وهو الارض النامية وعند الشافعي رح يجب العشر
من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان
سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله**
وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية
واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما
تصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب
الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب تعالى
بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث
فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا توضأ من
غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت
الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس
الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلايمه والحدث يزيل
الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل
لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب
الطهارة وهي شرط للصلوة كان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط
شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا
للصلوة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة
وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن
الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود
الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب
الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر **قوله** وللحدود

310

من القول محظور فيصلح سببا للكفارة وذكر الشيخ رح ان الظهار مع العود
سببه للكفارة فان الظهار محظور والعود مباح فاذا اجتمعا صار السبب
دائرا بين الحظر والاباحة قال تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم
يعودون لما قالوا اضاف اليهما كشف

والعقوبات يريد ان المسبب يكون على وفق الحكم فاسباب
الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا و
السرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة
تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من
حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه
جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطا وصيد الحرم
ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب
والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان
سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة
وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا
بني الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب
الكشف رح ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا
انها بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس
وشرط فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك
حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط
فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت
بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب
في الاصل والخلف واحد **قوله** ولشرعية المعاملات يعني
ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع
والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر هذا النظام المنوط بنوع
الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها
بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاج يفتقر في البقاء الى امور
صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة
بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور و
الاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقدرة من عند
الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة
ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور

ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** و
للاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك و
البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات
الشرعية فسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات الشرعية كالايجاب
والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر
فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق
ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي
المناكحات او باعتبار المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب
جعل اصحاب الشافعي رح الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما بينا سبقه على
التفصيل **قوله** واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب
ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام
وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض
ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا
الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لوهم الاعتراض
وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها
قوله واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف رح اربعة شرط
محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا
اي اسما لا معنى لانه ما وجد الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا
اليه فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان
تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل
بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح
لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول
كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام رح قسما
سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لان العلامة عندهم
من اقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية رح الاحصان شرطا محضا
بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية وقد يقال ان الشرط
ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان

مطلب في الشروط

الشرط لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا ما يتوقف عليه وجود الشيء وحصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد
ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثم ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه بلا نا يتوقف ذلك الشيء خرج به العلة ولا افضاء اليه
خرج به السبب والشرط اما شرط محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة او الافضاء بل مجرد توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي
او توقف انعقاد علة الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط المحض قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع
او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا كالشهود للنكاح واما عند تعذره مثل الطهارة للصلوة والثاني جعلي يعتبره
المكلف ويعلق عليه تصرفاته كما بكلمة اي كلمة الشرط ويسمى الشرط حقيقة نحو ان تزوجتك فانت طالق او دلالة اي كلمة
بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار
ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط ويسمى الشرط دلالة واما شرط في حكم العلة وهو ما لا تعارضه علة تصلح لاضافة
الحكم اليها فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مايع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط
لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبيعي لا اختيار فيها بخلاف ايقاع نفسه فانه صالح
لاضافته الى الاختيار والمشي سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتيب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب وسيجيء
تفصيل ذلك كله وهو منقول من المرآة للمولى خسرو رح
تحرر السادس رح

في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر

قوله وهو اى الشرط المحض اما حقيقى يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلى يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المراة التى اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار انه ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط **قوله** وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلى وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقى بحيث لا يصح الحكم بدونه **قوله** فيضاف اى اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف فلو شهد قوم ان رجلا علق طلاق امراته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اى التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقى وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضى اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبنى على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه **قوله**

واما الشرط الذى في حكم العلل فان كل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها صلح ذلك الشرط ان يكون علة يضاف اليه الحكم اى صلح علة في حق اضافة الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تاثير في الحقيقة ومتى عارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وذلك اى عدم صلاحية الشرط للخلافة عند صلاحية العلة للاضافة اليها لما قلنا ان الشرط يتعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده دون الوجوب اى الاثبات اذ لا تاثير له فصار الشرط من هذا الوجه شبيها بالعلل والعلل اصول في اثبات الاحكام واضافتها اليها لانها مؤثرة في الاثبات والايجاب فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحيتها لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وكان ينبغى ان لا يخلفها الشرط اصلا اذ لا تاثير له في ايجاد الحكم بوجه كما لا يجوز ذلك في العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما لم تكن عللا بذواتها بل هى في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط استقام ان يخلفها الشروط في حق اضافة الحكم عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبه من الجانبين كما بينا

كما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب فيه اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة ايضا كشهود التخيير و
الاختيار واذا اجتمعوا في الطلاق بان جماعة شهدوا بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد آخرون بانها
اختارت نفسها في ذلك المجلس والعتاق بان شهد فريق ان المولى قال لعبده في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر عتقك وشهد آخرون
بان العبد قال في ذلك المجلس قد شئت او قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والطلاق فان ضمان نصف المهر في الطلاق وضمان
العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة لان لزوم المهر وفوات مالية العبد يحصل به لا بالتخيير سبب مفض اليه كشف

كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار
علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب
قوله فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا
وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ما
ذكره فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر رح فهو انهم
لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا لا
يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال
رجلان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد
العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي
بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة
رح يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا
لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان
باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف
ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان
الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن
القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حل يعتق العبد واذا نفذ القضاء
ظاهرا وباطنا يحقق العتق قبل الحل فلم تمكن اضافته اليه والعلة
اعني التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه
من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل مال نفسه فتعينت
الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا
بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا
لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل
الصدق ظاهر فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان
العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود
وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور
في اصول فخر الاسلام رح وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان

علا

قوله ويضمن الشاهدان قيمة العبد وهو قول ابي يوسف رح اولا وفي قوله الآخر وهو قول محمد رحمهما الله لا يضمنان شيئا وهذا بناء على ان قضاء القاضي بشهادة
الزور ينفذ ظاهرا لا باطنا في قول ابي يوسف الآخر وهو قول محمد والشافعي رح لان القضاء بالحجة والحجة باطلة في الحقيقة لكونها كذبا ولكن
العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فاعتبرت حجة في حق وجوب العمل دون تنفيذ القضاء حقيقة وعند ابي حنيفة رح ينفذ ظاهرا وباطنا
لان القاضي بنى القضاء على دليل شرعي وامر بالعمل به فيجب صون قضائه عن البطلان وتصحيحه ما امكن وقد امكن ذلك باثبات التصرف
المشهود به سابقا على القضاء فيجب اثباته بطريق الاقتضاء صونا للقضاء عن البطلان بقدر الامكان واذا ثبت ذلك كان القضاء بالحرية
عندهما نافذا في الظاهر دون الباطن فكان العتق واقعا بحل القيد لا بالشهادة فلا يجب الضمان وعنده كان القضاء بالعتق نافذا في
الظاهر والباطن والقضاء كان بشهادتهما فقد ثبت العتق بشهادتهما قبل حل القيد وقد تبين انهما شهدا بالباطل فيضمنان قيمة العبد
قبل قضاء القاضي انما ينفذ عند ابي حنيفة رح اذا لم يتحقق بطلانه وبعد التحقق لا ينفذ كما لو ظهر ان الشهود عبيد او كفار وهاهنا تحقق
بطلان الحجة حين كان وزن القيد اقل من عشرة ارطال فلا ينفذ القضاء باطنا فيعتق العبد بالحل فلا يجب الضمان قلنا ليس كذلك بل
نفوذ القضاء عنده باعتبار انه يسقط عن القاضي تعرف ما لا طريق الى معرفته وهو حقيقة صدق الشهود ولا يسقط عنه الوقوف على ما يوقف
عليه من كفرهم ورقهم لان التكليف بحسب الطاقة وقد تعذر عليه الوقوف هاهنا على حقيقة وزن القيد اذ لا يعرف ذلك الا بعد الحل واذا
حل عتق العبد فسقط عنه حقيقة معرفة وزن القيد ونفذ قضاؤه بالعتق بشهادتهما ظاهرا وباطنا كشف

الشرط الذي سلم عن العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها مثل قول علمائنا في رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فوزنه فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته في قول ابي حنيفة رح لان القضاء
بالاعتاق عنده ينفذ ظاهرا وباطنا فقد وجب العتق بشهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء لم ينفذ في الباطن فوقع العتق بحل القيد وهذان
الشاهدان اثبتا شرط العتق لا علة العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق لا تصلح لضمان العتق وهو يمين المولى فجعل الشرط علة وفي مسئلة
رجوع الفريقين ايجاب كلمة العتق تصلح لضمان العدوان لانها تثبت بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط يجب ان يضمنوا لما
قلنا قوله وهذان الشاهدان متصل بقوله بشهادتهما وجواب عما يقال سلمنا ان القضاء ينفذ ظاهرا وباطنا الا ان الشاهدين اثبتا شرط العتق وهو
كون القيد عشرة ارطال لا علة العتق ولا ضمان على شهود الشرط فقال انهما ضمنا من قبل ان علة العتق لا تصلح لضمان العتق لزوال صفة التعدي عنها
لان المالك تصرف في ملكه وذلك لا يصلح سببا للضمان كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فجعل الشرط علة لخلوه عن معارضة ما يصلح علة كما في حفر
البئر وفي مسئلة رجوع الفريقين اي رجوع شهود الشرط وشهود اليمين ايجاب كلمة العتق اي اثباتها وهي قوله انت حر يصلح علة لضمان العدوان لانها
تثبت بطريق التعدي لظهور كونها كذبا بالرجوع فلم يكن الشرط علة اي في حكم العلة لمعارضته ما يصلح علة بنفسه واذا رجع شهود الشرط وحدهم و
ثبت شهود اليمين على شهادتهم يجب ان يضمنوا لما قلنا ان العلة وهي يمين الزوج او المولى لا تصلح علة للضمان لخلوها عن وصف التعدي اذ شهود اليمين
ثابتون على شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط لظهور صفة التعدي فيه برجوع شهوده عن شهادتهم فلذلك يجب الضمان عليهم وانما قال يجب لانه لم يثبت
عنه فيه رواية وذكر شمس الائمة رح ان شهود الشرط لا يضمنون شيئا سواء رجع الفريقان او رجع شهود الشرط خاصة وهكذا ذكر ابو اليسر رح في
اصول الفقه وهكذا نص في الجامع الكبير ووجهه ان العلة وان خلت عن صفة التعدي ولم تصلح لايجاب الضمان فهي صالحة لقطع الحكم عن
الشرط لانها فعل مختار كما في فتح باب القفص والاصطبل على قول ابي حنيفة وابي يوسف رح وكما في اشلاء الكلب على صيد مملوك حتى قتله وعلى
رجل حتى مزق ثيابه بخلاف حفر البئر وامثاله لان العلة هناك طبعي لا اختيار فيه لاحد فلا يصلح لا يجاب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط و
لا يلزم على من اختار هذا الوجه اضافة الحكم الى الشرط على قول ابي حنيفة رح في المسئلة الخلافية المذكورة فان العلة فيها وهي يمين المولى اختيارية
ثم لم تقطع اضافة الحكم عن شاهدي الشرط لانه يقول هما في الصورة شاهدا الشرط ولكنهما مثبتان علة العتق في المعنى لانهما شهدا ان المولى
علق العتق بشرط موجود والتعليق بشرط موجود يكون تنجيزا حتى يملكه الوكيل بالتنجيز فكانهما شهدا بتنجيز العتق فضمنا لانهما علة
العتق في التحقيق وان شهدا بالشرط صورة قال ابو اليسر رح انهما اثبتا وزن القيد ووزنه ليس بشرط للعتق لان شرط الشيء ما لا يوجد الا
بوجوده ويكون على خطر الوجود ووزن القيد موجود فلا يصلح ان يكون شرطا بل هو في معنى العلة كما بينا كشف

على الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى
الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشرى دون القضاء
فما ذهب اليه المص من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر
والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود
الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان
اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدي حيث اظهر كذبهم بالرجوع فلم
كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك
والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع
وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي
الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية
صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع
المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها
لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد
عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل
لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط هنا بمنزلة شهود
العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون
على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقرا يعترف به المالك
والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة وكانوا
شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان
حتى يضاف الى العلة او الشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق
حكم يؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة
الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان
المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والايصال
اليه فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون
الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة
التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح وهذا مشعر بانه لو كان
الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بعد اذن المالك

لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان
الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في
بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان
تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن
اصحاب الشافعي رح انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله**
بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان
الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط **قوله**
واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون
اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض
فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم
والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب
ونحو ذلك وجوابه المنع **قوله** وهو اي الشرط الذي في حكم السبب
شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب
ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق
اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج
ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير
فسال المايع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا
فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة
ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رح في صورة فتح باب القفص
فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل
الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع **قوله**
لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك **قوله** فان الحل بيان
لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط
المحض يتاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم
مفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة واما قال
صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من
ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط

حتى

حتى تنعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة
التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا
مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة و
اما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال
العبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وما يقال في بيان
تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد
ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه
على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة
العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح و
الطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما سيجيء **قوله**
لما اي لمحمد رح ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة
التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة
ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان
كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل
في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رح ليس كما ينبغي ولابي حنيفة
وابي يوسف رح انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة
الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد
انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص
كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله
وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر
في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول
فقط من استدلال محمد رح بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد
فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة ولكن قد سبق ان الشرط اذا
لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط
وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح
علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان
ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته

الى الفعل الطبيعى فينبغى ان لا يضمن فى صورة شق الزق **قوله**
واذا قال الولى فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقى نفسه الى
البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولى محتاج الى
استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع فى
البئر بغير تعمد منه **قوله** واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان
دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود
شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان
دخلت الدارين وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت
الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان
ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان
اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود
الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين
لان محل اليمين مع الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثانى
لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبها يخرج الجواب عن وجه قول زفر
رح ان الشرطين شئ واحد فى وجود الجزاء وفى احدهما يشترط الملك فكذا
فى الآخر **قوله** واما العلامة هى على مقتضى تفسير المص رح ما تعلق
بالشئ من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه من جهة انه يدل على وجود ذلك
الشئ فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على
الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان
مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة
وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على
وجود الزنا فلا ينافى ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم
بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشروط النكاح كذا فى الكشف
وهو حاصل الاشكال الذى ذكره المص رح واجاب عنه بان لزوم التاخر
عن صورة العلة انما هو فى الشرط التعليقى واما الحقيقى اعنى ما يتوقف
عليه الشئ عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة التعليقى العلة كشروط
الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحفر المتاخر عن وجود ثقل زيد

مطلب فى العلامة

انما قلنا ان الاحصان علامة اى معرّف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد
الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة له ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عنده
وجوده وكنه عبارة عن حالة فى الزانى يصير الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا
فلم يصلح علة للوجوب ولا للوجود اى لا يتعلق به الوجوب ولا يكون علة ولا الوجود فلا يكون شرطا هذا هو طريقة القاضى الامام رح فى التقويم واختارها
الشيخ وبعض المتاخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لا علامة
ستروهمه بان شرط الشئ ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرجم بالزنا يتوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على
الزنا غير متاخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية سابقة على الصلوة وكذا الاشهاد فى النكاح سابق عليه ثم انها شروط حقيقية
لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست بعلامات فكذا الاحصان للرجم وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عندهم بل ثبوت الرجم متعلق به
اذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان بحال وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متاخرا عن صورة العلة غير مسلم ايضا بل الشرط قد يكون متقدما
على صورة العلة كما بينا وقد يكون متاخرا عنها كما فى تعليق الطلاق والعتاق بناء على ان انعقاد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود
صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يقبل ذلك كالطلاق المعلق فالشرط فى هذا القسم يتاخر عن صورة العلة وفى القسم الاول لا يتاخر تمت

وقطع الحبل المتاخر من وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى
بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلامة والمتقدم لعدم
مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا
انه يسمى علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام
المص رح محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما واما
المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قبل عشر اطال
واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا
كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا
فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان
ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقل الذي هو العلة قد حصل
بعد الشرط اعني ازالة الاستمساك عن الارض **قوله** ولما كان في نظر
في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة ولقائل ان يقول كونه
علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة
اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة
الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها
مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة
للعقوبة المحضة **قوله** فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية
المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين
وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول
الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة
تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق
تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا
لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما
تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر
فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل **قوله** وههنا لا نثبتها اي
في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت شهادة
النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة

ذكره صاحب الكشف رح حيث قال بعد نقل كلام الامام شمس الائمة رح في المبسوط
وهكذا ذكر في اصول الفقه ايضا فقال تثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت
تمكن الامام من اقامة الرجم عليه لانه كما لا مدخل لشهادة الكفار في ايجاب
الرجم على المسلم لا مدخل لشهادتهم في اثبات التمكن من اقامة الرجم على المسلم
وهكذا ذكر في شهادات الاسرار والتقويم ايضا وهو الصحيح انتهى رحمه الله المصدر

قال زفر رح لا يثبت الاحصان بعد ثبوت الزنا بشهادة النساء مع الرجال لما بينا ان الاحصان على اصله ملحق بالزنا في اضافة الحد اليه وذلك لان المقصود
من الاحصان بعد ثبوت الزنا تكميل العقوبة وباعتبار ما هو المقصود لا يكون للنساء فيه شهادة لان المكمل للعقوبة بمنزلة الموجب لاصل العقوبة بخلاف
شهادة النساء مع الرجال بالنكاح في غير هذه الحالة فانها تقبل لان تكميل الحد لا يتعلق به في تلك الحالة وحجتنا ما ذكرنا ان الاحصان ليس بسبب
موجب للعقوبة لانه عبارة عن خصال بعضها مامور به وبعضها مندوب اليه فيستحيل ان يكون سببا لايجاب العقوبة ولا شرطا ايضا
لما مر بل هو عبارة عن حال يصير الزنا في تلك الحال موجبا للرجم كما بينا ولئن كان شرطا فالحد لا يضاف اليه مع وجود العلة الصالحة للاضافة
اليها فكانت الشهادة بالنكاح في هذه الحالة بمنزلتها في غيرها من الاحوال فتقبل فيها شهادة النساء مع الرجال ثم اعتبر زفر رح رد شهادة النساء
في الاحصان برد شهادة الكفار فيه فاشار الشيخ رح الى الفرق في الجواب فقال فان قيل اذا شهد كافران يعني من اهل الذمة على عبد مسلم لذمي
وقد زنى العبد او قذف رجلا بالزنا ان مولاه اعتقه يعني قبل الزنا والقذف وقد انكر العبد والمولى الاعتاق لتضرر المولى بزوال ملكه و
تضرر العبد بتكميل الحد عليه فان الشهادة لا تقبل مع انهم شهدوا على المولى بالعتق الى الطلاق هذا الكلام وان كان يشير انها لا تقبل في العتق
وتكميل الحد جميعا وعلم بذلك ما ذكر في حدود الاسرار حيث قيل فيها ان الزاني لو كان عبدا مسلما لكافر لم يثبت عتقه بشهادة الكفار وان كانت
شهادتهم حجة على هذا العتق لولا الزنا ولكن الامام شمس الائمة رح صرح في المبسوط بان العتق يثبت بعد الشهادة وانما لا يثبت سبق التاريخ
لان هذا تاريخ ينكره المسلم وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة اهل الذمة كشف

الولد فاما الطلاق والعتاق فليس منها فلا تثبت الولادة في حقها الا بحجة تامة كشف

ليكون ابتدائه اثبات العقوبة **قوله** وهو يصلح الضمير للشهادة
وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى أنْ مع الفعل **قوله** وهو ماذكر
اى اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ورفع انكاره
لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء
لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتفٍ في الاحصان لانه علامة
لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو
كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق
مع الحيوة خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابي حنيفة رح
لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا ليست
بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا
بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا
وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا منه ذلك
واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به
اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في
تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة
علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب
كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره
وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا تثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين
او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق
استحقاق الرد على البايع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشترى
انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا
هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت
النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا
بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم **قوله** بخلاف الجلد
جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة
البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في
حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لاسيما

وعلى هذا الاصل وهو ان المعرف المحض لا يتعلق به وجوب ولا وجود قال ابو يوسف ومحمد رح في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة تقبل من غير فراش قائم اى نكاح ثابت بينهما في الحال ولا كذا وكذا ويثبت النسب بشهادتها كما يثبت بشهادة رجلين لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف يعني اذا كان احد الاشياء الثلثة موجودا وانكر الزوج الولادة بشهادة القابلة بالاتفاق ويثبت نسب المولود لا بشهادتها ولكن بذلك السبب الموجود قبل الشهادة وانما يثبت بشهادتها تعيين الولد لا غير فكذلك فيما نحن فيه لم يثبت بشهادتها الا تعيين الولد لان السبب انما يثبت بالفراش القائم عند العلوق فيكون انفصال الولد معرفا للولد الثابت نسبه باحد تلك الاسباب كالاحصان معرف للزنا الموجب للرجم لا يتعلق بالولادة ثبوت النسب لانه ثبت بالعلوق من مائه ولا وجوده لانه لا يتوقف بعد ما صح سببه على الولادة فثبت ان الولادة في حق ثبوت النسب علم محض مظهر لنسب ثابت قبل الولادة من حين العلوق كما في حال قيام احد الامور الثلثة واذا لم يكن النسب مضافا الى الولادة وجوبا بها ولا وجودا عندها كان ثبوتها بشهادة القابلة في هذه الحالة مثل ثبوتها في حال قيام احد الامور الثلثة كالاحصان لما كان معرفا كان ثبوته بشهادة الرجال والنساء بعد ثبوت الزنا مثل ثبوته بها قبله على ما بينا كشف

اى اذا قال لامرأته اذا ولدت فانت كذا وقد اقر الزوج بانها حبلى وبها حبل ظاهر فقالت قد ولدت يقع الطلاق او العتاق بمجرد قولها عند ابي حنيفة وعندهما لا يقع الا ان تشهد القابلة لانه شرط وقوع الجزاء ولادتها وهي مما تقف عليها القابلة فلا يقبل فيها مجرد قولها كما لا يقبل في ثبوت نسب المولود ولابي حنيفة رح انه علق الجزاء بامر موجود في باطنها فيقبل فيه خبرها كما لو قال اذا حضت فانت طالق وهذا لان وجود الحبل قد ثبت باقراره او بالعيان فاذا جاءت فارغة وتقول قد ولدت فالظاهر يشهد لها او يتيقن بولادتها بخلاف النسب لانه بمجرد قولها يثبت مجرد الولادة وليس من ضرورته تعين هذا الولد لجواز ان يكون ولدت غير هذا من ولد ميت ثم تريد حمل نسب هذا الولد عليه فلهذا لا يقبل قولها في تعيين الولد الا بشهادة القابلة فاما وقوع الجزاء فيتعلق بنفس الولادة اى ولد كان من حي او ميت وقد تيقنا بالولادة اذا جاءت فارغة فاما اذا قال لها اذا ولدت فانت كذا ولم يكن بها حبل ظاهر ولم يقر الزوج بانها حبلى فقالت ولدت وكذبها الزوج لا يقع الجزاء بقولها فان شهدت القابلة بالولادة يثبت نسب المولود منه بشهادتها ولا يقع الجزاء عند ابي حنيفة رح ما لم يشهد بالولادة رجلان او رجل وامرأتان وعندهما يثبت النسب بشهادة القابلة ويقع ما علق به اى بفعل الولادة من الجزاء لان ذكاى المعلق بالولادة من الجزاء غير مقصود اثباته بشهادتها لان الثابت بشهادتها ظهور الولادة وهو معرف لا يضاف اليه الجزاء وجوبا به ولا وجودا عنده وقد ثبت الولادة بشهادتها في حق النسب حتى يثبت نسب المولود من الزوج بالاجماع فيثبت ما كان تبعا للولادة وهو الجزاء المعلق به المفتقر ثبوته اليه كالاحصان لما ثبت بشهادة الرجال مع النساء ثبت ما كان تبعا له وهو وجوب الرجم وان لم يثبت الرجم بشهادة هؤلاء قصدا كشف

القذف بنفسه لا يوجب رد الشهادة عندنا كما لا يوجب الحد بل يتوقف على العجز عن اقامة الشهود وعند الشافعي رح نفسه
يوجب رد الشهادة ولا يتوقف ذلك على العجز حتى لو شهد القاذف في حادثة قبل تحقق العجز واقامة الحد عليه تقبل عندنا و
عنده لا تقبل لان الله تعالى علق رد الشهادة بالقذف بقوله والذين يرمون المحصنات الى ان قال ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واشار
بقوله واولئك هم الفاسقون الى لانهم فاسقون والفسوق يثبت بنفس القذف لانه كبيرة فيوجب بنفسه رد الشهادة كالزنا
وشرب الخمر فعرفنا ان ذكر العجز عن اقامة البينة لبيان انه علامة على ان القذف جناية لا لانه شرط لان صيرورته قذفا وكذبا
لا يتوقف على العجز بل هو كذب من الاصل لكن القاضي لا يعرف كونه كذبا لاحتمال كونه صدقا فبالعجز عن اقامة البينة يظهر كونه كذبا
من الاصل عنده وان الشهادة كانت مردودة لا انها صارت مردودة بالعجز كشف

قال الشافعي رح في مسئلة القذف ان العجز عن اقامة البينة على زنا المقذوف علامة لجناية لا شرط بل هو معرف فيكون شرط الشهادة سابقا
عليه لانه امر حكمي بخلاف الجلد لانه فعل قوله فيكون الجواب عما يقال لما جعلت العجز معرفا في حق سقوط الشهادة ينبغي ان تجعله كذلك في حق
الجلد حتى يثبت الجلد قبل العجز كالسقوط لان العجز يثبت في حق الحكمين بنظم واحد فقال يمكن جعله علامة في حق سقوط الشهادة لان سقوط
الشهادة امر حكمي اي شرعي فيمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز وجعل العجز في حقه معرفا بخلاف الجلد لانه فعل يقام على القاذف
ولا يمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز فيه فكان العجز فيه شرطا لان اقامة الحد تصير مضافة اليه وجودا عنده وذلك اي كون العجز
معرفا باعتبار ان القذف كبيرة لما فيه من اشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا لان العقل
والدين يمنعانه عن ذلك والتمسك بالاصل واجب حتى يتبين خلافه فصار القذف بنفسه كبيرة وكذبا بناء على هذا الاصل فيكون
بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمة الفسوق وسقوط الشهادة به الا انه لما احتمل ان يكون صدقا وبالعجز يزول هذا الاحتمال ويتبين
كذبه من الاصل كان العجز معرفا فاذا قضى القاضي بشهادته ثم تحقق العجز تبين انه قضى بشهادة من لا شهادة له فينتقض قضاؤه
كما لو قضى بشهادة رجل ثم تبين انه عبد او كافر قوله والجواب عن كلام الشافعي رح هو ان الثابت بالكتاب في جزاء هذه الجملة وهي قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فعل كله اي ليس كما زعم الخصم ان احدهما امر حكمي والاخر فعل بل كل واحد
منهما فعل خوطب الامام باقامته على القاذف وهو اي الفعل الثابت بالكتاب الجلد وابطال الشهادة لا سقوط الشهادة بل السقوط
حكم الابطال لانه يكون حكما للقذف الا يرى الى قوله ولا تقبلوا عطفا على قوله فاجلدوهم يعني انه خاطب الائمة بقوله فاجلدوهم
وعطف عليه قوله ولا تقبلوا مخاطبا لهم ايضا فكان كل واحد منهما فعلا خوطب الائمة باقامته لان ما لا يكون فعلا ويكون امرا
حكميا لا يجوز ان يفوض اليهم واذا كان كل واحد منهما فعلا لم يصلح العجز ان يجعل معرفا للجناية السابقة كما لم يجعل معرفا في
حق الجلد بل يجعل شرطا لابطال الشهادة كما جعل شرطا للجلد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده كشف

اي القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي رح فان قيل ان
قوله تعالى لم يأتوا باربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا
قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد
شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا
في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله تعالى و
لا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا
العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح لنا من الدليل على انه
في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان
القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس
بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا **قوله** قلنا يعني لا نسلم ان القذف
في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون
فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة
وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة
ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة
قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل له الاقدام عليه وان كان
صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار
الشهود دعوا الى اخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس
الثاني في رواية عن ابي يوسف رح ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على
الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف ولم بينة عادلة الا انه عجز عن
احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسوق
ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو
كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية
لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة
رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا
المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد
شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد عليه على المقذوف
لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار الجامع الصغير

قيل هذا الجواب ظاهر الفساد فان كون القذف كبيرة ان
صح قبل ظهور العجز ولا جلد عليه الا لارتكابه تلك
الكبيرة فيجلد قبل ظهور العجز كما ردت شهادته قبله
وان لم يعلم كونه كبيرة الا بظهور العجز فلم بالغو في حق
رد الشهادة فالجواب الحق انه بالعجز عن اقامة
البينة علم ان ما يصدر عنه من القذف كان
كبيرة عند وروده فكان مردود الشهادة قبل
ظهور العجز واما الجلد المتاخر وهو فعل حسي
فلا يمكن جعله متقدما على العجز ولا يمكن ان يقام
قبل العجز فانه قد يكون بغير حق
حسن چلبي رح

الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رح الى رأى القاضى فى كل عصر والاصح انه مقدر بسنة **قوله باب المحكوم به** وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اى من وجوده فى الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسى ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية فى العبادات ثم مع وجود الحسى اما ان يكون له وجود شرعى اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعى اولا ومعنى الوجود الشرعى ان يعتبر الشارع اركانا وشرايط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفى بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعى ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعى هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فانه الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعى ان وجد بجميع اركانه وشرايطه مع اوصاف اخر معتبرة فى الشرع فى ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرايط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقى اصله وان انتفى شئ من الاركان والشرايط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن والنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اى باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعى رح هما لفظان مترادفان ولا مشاحة فى الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فنسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فبا عتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى ولله ما فى السموات وما فى الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة

خاصة

خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات خالصة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء **قوله** وكل اى كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفرع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه تعالى وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها تماما لاصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته و نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه الصلوة والسلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وراست گوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى عليه الصلوة والسلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء رح وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى

لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق و لو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من افعال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد **قوله** وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيه من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادة الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة فيهما باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل

الدار طوعا وقسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللايقة بالمسلم والمؤنة اللايقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن من اهل المؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رح تبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف رح يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين تعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج **قوله** وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم و المعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه تعالى جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة **قوله** وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه

كما اخبر عن ذلك بقوله تعالى قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين ذكر الله والرسول ان الامر والحكم فيها لله تعالى لانه خالص حقه لا حق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المؤمنين

للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرمًا لحقه لجنايته حيث حُرِم مع علة
الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم
في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت الملك له في تركة المقتول
ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل
فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل
حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدًا او
خطأً لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء
يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرًا في غير ملكه
فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو
عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر
باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان
بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأً فالجواب ان البالغ الخاطئ يوصف
بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاب في بعض
المواضع تفضلا منه ولم يرفع في القتل لعظم خطر الدم **قوله** لانها
اي الكفارة عند الشافعي رح ضمان المتلف ولا فرق يحتاج الى الجبر بل الضمان
في حقوقه جزاء للفعل قيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع
الفائت بفعل يضاده كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد
بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما في
غيره فظ **قوله** وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم
اعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم
من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله
عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المص رح الى
انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة
فيها غالبة لزم ان تكون كفارة الظهار ايض كذلك ثم استدل عليه بان
الظهار منكر من القول وزور فتكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون
في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما
الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة

واما الثاني فلان من حكم ما تكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة
ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم تلزمه الا كفارة
واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ رح ولا تداخل في كفارة الظهار
حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة
لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول
وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة
على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور
في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة
محضة وايض ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة
والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه عطف العود
على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز اداءها قبل العود لانها انما
شرعت انهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لتنتهي
الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة العينية انه لا استحالة
في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب
السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل
سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل
الى الجنة تصير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا
للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر
وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة
البطن امر معوّد للنفس احتيج الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار
الزاجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الفطر طلبا
للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات
بالعكس الا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار
شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعاقب الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل
وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب ما تعلقت به تعلق الاحكام
بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله
لا يليق بالحكمة وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها الوجوه

الاول قوله عليه الصلاة والسلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب
اليه المص رح من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظ
واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي
تتكامل الجناية به ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة
كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر
خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية
لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه
ليس في الافطار عمدا شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة
حتى كان ينبغي ان تكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منعا عن
تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار
بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة
محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا **قوله** وهي اي
الكفارات عقوبة وجوبا يعني انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر
كالعقوبات وعبادة اداء يعني انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة
وهي قرب وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات
وهذا الكلام تمام ما اورده فخر الاسلام رح في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت
قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع
اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق **قوله**
كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة
لانه مامور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة و
يكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور **قوله**
فيسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان
توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء يخرج النظم عن نظامه ولولا
ان المص رح جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر
فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة
تورث جهة اباحة فيما هو الجناية كما اذا جامع على ظن طلوع الفجر او غروب
الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل

استدلوا على ترجيح معنى العقوبة في كفارة الفطر بالنص والاجماع والمعقول اما النص فقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر
قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل معنى الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فعرفنا ان وجوبها يستدعي جناية كاملة وان
وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة تقتضي ان يكون الجزاء الواجب عليها عقوبة واما الاجماع فانهم لما اتفقوا على انها تسقط
بعذر الاشتباه على ما بيننا علم ان صفة التعمد شرط في الافطار لايجاب الكفارة كما في القتل لايجاب القود وانها ملحقة بالعقوبات
وكان الشيخ رح اراد بالخاطئ في قوله ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ الذي جامع على ظن ان الفجر لم تطلع او على ظن ان الشمس
قد غربت لانه خاطئ في هذا الظن فيصح الاستدلال اما لو اراد به الخاطئ الذي سبق الماء او الطعام حلقه في المضمضة والمضغ
للصبي من غير قصده فلا يخلو الاستدلال عن نوع ضعف لان عند الخصم لا يفسد به الصوم فلا يتصور وجوب الكفارة ليمتنع
بسبب الخطأ الا يرى ان صومه لو فسد بان اكل او شرب عمدا لا تجب الكفارة عنده فكيف اذا لم يفسد واذا كان امتناع وجوب
الكفارة لعدم الفساد لا للخطأ لا يتم الالزام بهذا الاستدلال على الخصم واما المعقول فانا وجدنا الصوم حقا هاما لصاحبه تعالى
تدعو الطباع الجناية عليه وقد ظهر في الشرع ان صيانة هذا الحق على العباد بتجويزه بنية متقدمة مع وجود ما طرأ عليها واتى
فيها بالاعدام وجعل الركن المعدوم موجودا في حق النائم والمغمى عليه فاستدعى زاجرا يمنع المكلف عن الجناية عليه ويبقى هو مصونا
به عن الابطال والكفارة تصلح زاجرا فعرفنا انها شرعت بطريق الزجر والعقوبة وكان ينبغي ان يكون الزاجر من العقوبات المحضة
كالحدود لان هذه الجناية معصية خالصة كالجنايات الموجبة للحدود لكن الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق تاما وقت الجناية
اذ الجناية عليه بالافطار لا تتصور بعد التمام صار التعدي عليه بالافطار قاصرا في كونه جناية فيتمكن باعتبار التصور شبهة اباحة
فيه فتعذر ايجاب الزاجر الذي هو عقوبة محضة فاوجبنا الزاجر بالوصفين وهما العبادة والعقوبة وجعلنا معنى العقوبة في
الوجوب ومعنى العبادة في الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يجب بطريق العقوبة ويستوفى بطريق العبادة كالحدود لان اقامتها
من السلطان عبادة اذ هو مامور باقامتها حتى يثاب على الاقامة ويعاقب على تركها ولم نجد ما يجب بطريق العبادة ويستوفى بطريق
العقوبة اصلا كشف

اى ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم تثبت الاباحة في هذه الحالة تثبت شبهة الاباحة فتوجب السقوط كالوزني بجاريته التي هي اخته من الرضاع سقط الحد لان الوطء وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة

واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه وصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم تلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نفذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطا لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي رح يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المراة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشا السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها يجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض والمرض فانه من قبل من له الحق **قوله** وما اجتمعا اى ما اجتمع الحقان وحق الله تعالى غالب حق القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف و يتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان و حق العبد غالب القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد و للعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل

اى في القصاص

من راى هلال رمضان وحده والسماء مصحية او متغيمة فشهد عند الامام فرد الامام شهادته لتفرده او لفسقه وجب عليه ان يصوم الاعلى قول الحسن بن حي وعثمان البستي رح عملا بظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون وهذا ليس بيوم الصوم في حق الجماعة فكذا في حق الواحد وتمسك الجمهور بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وانه قد راى الهلال حقيقة فلزمه الصوم وان افطر لم تلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رح فيما اذا افطر بالجماع فان لم يشهد عند الامام وشرع في الصوم ثم افطر فقد اختلف مشايخنا في سقوط الكفارة كشف

الصائم اذا جامع امراته الصائمة في نهار رمضان عمدا حتى لزمتهما الكفارة فحاضت المراة ومرض الرجل مرضا يبيح الافطار في آخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا وقال ابن ابي ليلى والشافعي رح على القول الذي يوجب الكفارة للمراة لا تسقط كشف

فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الوالي وجرى فيه الاعتياض بالمال **قوله** واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي رح اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل **قوله** ثم بتبعية اصل الدار اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اصل الدار خلفا عن احدهما اي احد الابوين اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صار تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه **قوله** لكنه اي التيمم خلف مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية الفرايض به وتحقيق ذلك انه جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الماء افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذا كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رح هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة

المستحاضة

320

المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة حج وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءان في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رح انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز وهذا عدل المصنف رح عن عبارة فخر الاسلام رح حيث قيد جواز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حال عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رح مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بمقدار ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رح الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه الصلوة والسلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصالة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة

يعني يبتني على الاختلاف الذي ذكر امامة المتيمم للمتوضي فعندهما يؤم ما لم يجد المتوضي الماء وهو مذهب ابن عباس رض لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر بمنزلة الماسح يؤم الغاسل وهذا لان الخف بدل ... لان المسح خلف عن الغسل بل المسح اصل كالمسح بالراس فكانت طهارة الماسح طهارة اصلية غير منقولة الى بدله فكذا ههنا كشف

في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على
الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد
المتوضي ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته
فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة
وقال محمد وزفر رحمهما الله الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى
امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم
كاقتداء غير المومي بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد رحه في هذه المسئلة يوافق
ما ذكره الاسبيجابي رح في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه
يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر رحه وان وجد المتوضي ماء **قوله**
وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا
للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود
الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء
بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف
ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في
الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف
ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تثبت
الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك **قوله باب**
المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته
لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء
وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى
انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا
معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال
المتعلق بالجسم لكان انسب لتخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق
على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب
سبحانه وتعالى واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال
ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة
مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية

بيان العقل

بها تتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاثر الفايض عليها من العقل بالمعنى
الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها
العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب
يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب
ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان
في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة
فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق
يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب
فيدركه القلب بتأمله وبتوفيق الله تعالى عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس
بها تنتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير
اخفى من العقل احتاج المصنف رح الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل
ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان
يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم
جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل
ان يراد به الاثر الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء
من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال
نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان
بافاضة نور الشمس يدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره يدرك
المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك
يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك
الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى
اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها
توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير
في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيتبدى اي
يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة
فيدركه القلب بتأمله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى

والهامه لابتاثير النفس او توليدها فان الافكار معدات للنفس و
فيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل الذى
يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس كنسبة
الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال لا العقل الذى هو اول المخلوقات ففى كلام المص رح تسامح **قوله**
وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر
للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل
معناه حصول شرايط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين
الطالب والتهدى الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه
قابلية النفس لهذه المعانى فان قيل من شان القوة التاثير والفعل و
معنى القابلية التاثر والانفعال فكيف تفسر بها قلت هى قوة باعتبار
ترتيب المبادى وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان
حصول المطلوب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت
القوة التى بها تكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر
بقابلية الاشراق التى هى المرتبة الاولى اعنى العقل الهيولانى قلت المراد
قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار وتحصل غاية المطلوب وبهذا
يتناول المراتب الاربع فان قلت فكيف جعل المراتب الاربع فى الشرح
مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفى المتن مراتب تصرف القلب
بواسطة العقل فيما ارتسم فى الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه
المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها فى اكتساب العلوم وتصرفها فى
المبادى لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب
قوتها النظرية اى التى بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب
تصرفاتها فى المبادى ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم فى الحواس ان يدرك
الغائب من الشاهد اى يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات و
الملزومات مثل استدلالنا من العالم وتغيراته ان له صانعا قديما غنيا عما
سواه بريا عن النقايص وان تنتزع الكليات من الجزئيات بان تنتزع من
الاحساس بحرارة هذه النارات كل نار حارة وكذا فى جانب التصورات

مثلا

مثلا تنتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية
حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية
قوتين احديهما مبدا الادراك وهى باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة
فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدا الفعل وهى باعتبار تاثيرها
فى البدن الموضوع مكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا و
للقوة النظرية فى تصرفاتها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات
اربع مراتب وذلك ان النفس فى مبدا الفطرة خالية عن العلوم مستعدة
لها وتسمى ح عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى
نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل
للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات
سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة
ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى
شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل
وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب
متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا
مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك
بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل
المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس
وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل
استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمص رح
جعل الهيولانى استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات
والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اى مرتبة
التادى الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة
رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذى يخدمه
سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل
لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب
استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلاث الاول وكمالها كالرابعة وتطلق

على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولاستكمالات للنفس في كل حال من
تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فتطلق على نفس القوى ايضا و نعنى
بالقوة المعنى الذى به يصير الشئ فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة
الثانية وهى ان تدرك البديهيات مرتبةً على وجه يوصل الى النظريات
مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهايم ويشرق عليها
نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات **قوله** فاعلم
ان بداية درك الحواس يعنى لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهايةً
لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون
له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث
متعلقا بيبتدأ والضمير في اليه عائدا الى حيث اى طريق يبتدأ به من المقام
الذى ينتهى اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك
العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس
الخمس الظاهرة وهى اللمس اعنى قوة سارية في البدن كلها بها يدرك الحار
والبارد والرطب واليابس وغير ذلك والذوق وهو قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهى
قوة مرتبة في زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمة الثدى يدرك
بها الروايح والسمع وهى قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح
باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهى قوة مرتبة في العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين
يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء في ان المرتسم فيها هو صورة
المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج
مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته لاحصول نفسه ونهاية
درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا
خمس الحس المشترك وهى قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادى
عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال
وهى قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات
ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهى خزانته والوهم وهى قوة

مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المص
رح بها تدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة اعنى التى لم يتأد اليها من
طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة
عمرو والحافظة وهى قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ
المعانى الجزئية التى ادركها الوهم فهى خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس
المشترك والمفكرة وهى قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط
من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة
عن الحس والمعانى المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم
الرأس وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه قوة تستعملها
النفس على اى نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية
سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع
الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره
المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب
الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المص رح ليس لترتيب هذه القوى
في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا
صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترتسم المعانى ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب
والتفصيل ولذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها
بعد محل الوهم **قوله** فاذا تم هذا اى ارتسام الصور والمعانى
واخذ المفكرة اياهما من الطرفين تنتزع النفس الناطقة من المفكرة
علوما اى صورا ومعانى كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص
الجزئية تكتسب استعدادا تحويتوه صورة الانسان مثلا وصورة
الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل
الفعال المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا تمام التقريب
في ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف
المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم
الظ ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المص وغيره من الشارحين رح
وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية

مما لا يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدأ
في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه
لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات
والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه
العقلاء والصبيان والمجانين بل البهايم فلا يحتاج الى العقل الذي
نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك
الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من
قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدي الى
سلوكه بمنزلة ذر الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك
الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبدى المطلوب للقلب
بفيض الملك العلام **قوله** ثم تعلومات النفس يريد بهذا الكلام
الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود
اذا لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى
انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة
الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى
مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن من الشرور
الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير
وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة
والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل
عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني
فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة
لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما
من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات
والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول
الشرايط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظ والقابلية تستلزم المعرفة
لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من
جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور

وبين

وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على
وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من
ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم
قوله ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا
وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال و
النقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن
اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل والى
الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة
المرآة في قبول النور وان كانت العكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها
وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل
واقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر
واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان
النفس كلما زادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات
المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل
من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد
المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل
شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع المرتبة بوقت
البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك
لحصول شرايط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب
الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى
الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها
بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبعونها تظهر
آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تأمرها
بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات فقد ما يرى
من المصلحة فتحصل الكمالات **قوله** وقد سبق في باب الامر اعلم ان
المهم في هذا المقام تحرير البحث وتلخيص محل النزاع ليتاتى النظر في
ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل

لايستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم
في آخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع
يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل
اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا
لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه مما يثبت بالعقل وانما النزاع في
ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده
واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم عليه بعضها
بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء
على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب
قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك **قوله** قطعا للدور يعني ان ثبوت
الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء عليهم السلام بدلالة
المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله**
وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية
والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك
الكلي والجزئي هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات
بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما
من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما
اكثر **قوله** فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس
وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل
في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي الاسماعيلية في اثبات
الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح
وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور رح الى ان الصبي العاقل يجب
عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر
في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل
معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم
موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية **قوله** وان كفرت
اي المراهقة بتبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل و

التمكن

التمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى
الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا
وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت
كالمسافر سفرا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخص بحالها قلنا ذلك
في الفروع واما في الاصول لاسيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقي او
دليله لعظم خطره **قوله** وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق
في الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان لمجرد عقله حتى لو لم يصف
ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف
الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال
واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور
والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم
الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهو مراد ابي حنيفة رح حيث قال لا عذر
لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس واما في الشرايع فيعذر
الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر
دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام
حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي و
المجنون اذا قتلا في دار الحرب **قوله فصل** ثم الاهلية يعني بعد
ما ثبت انه لابد في المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل
فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق
المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل
منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان
الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء
يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصنف رح الرد
عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان
الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل و
الذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم

حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم
الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين
ان الله تعالى اخرج ذرية بني آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون
الى يوم القيمة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة
الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في
صلب آدم عليه السلام ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب وحاصل
كلام المص رح من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين سائر
الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من
خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهو وصف يصير به
الانسان اهلا لما له وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى
المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل
واجيب بان لا نم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب
والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل
بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب
له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا
للوجوب وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او
ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف
فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار
العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة ان يكون كذا
وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام رح من ان المراد بالذمة في الشرع نفس و
رقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك
العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من
تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح **قوله** قال الله تعالى واذ اخذ ربك
ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية
والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان

الزمناه

الزمناه طائره في عنقه الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير
اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد
وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق
ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة
الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه
الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها
الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فان الراعي لها والقائم
بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا
بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى
هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن
اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة
ولا نبتغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق الله تعالى آدم عليه السلام عرض عليه مثل ذلك فحمله
وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة
العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن
واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده
وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا
يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على
القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف
تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان
وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك
واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا
لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء
فلا بد من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل
دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت
الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات
الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت
الذمة لكل دابة **قوله** فان مرسا تحا السابع ما ولاكم ميامنه

اى يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح
وتتفأل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار
استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل
العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب و
وكر المقدر ولا يخفى ما فى كلام المصنف من التسامح حيث جعل الطائر
استعارة لسبب الخير والشر اى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم
قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس
الخير والشر المقضى ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو
التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفى كلام الحكماء ان القضاء
عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ
مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة
منزلة فى الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شئ الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب ما يقال القضاء ما فى
العلم والقدر ما فى الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون
فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر **قوله**
فقبل الولادة يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه
ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة
والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له
كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا
لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة
لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى
كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء
لضعف بنيته والمقصود من الوجود هو الاداء اختص واجباته بما يمكن
اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب
وهو ظاهر من الكتاب **قوله** كنفقة القريب فانها صلة تشبه
المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة
النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة

انها

انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة
لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو
المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذ لم يوجد التزام
كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام **قوله**
وان كان عاقلا اى الصبى لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان
الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله
والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم فى قوله وان كان عاقلا
ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور
الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة **قوله**
فالعبادات لا يجب عليه اى على الصبى فان قلت من جملة العبادات
الايمان وهو ليس ببدنى ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من
البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان
وذهب فخر الاسلام الى ان الصبى اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم
يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذ لم
يخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر فى حقه واما الخطاب
فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع
التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه
تجديد الايمان بعد البلوغ والصبى يصلح عذرا فى سقوط وجوب
الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف
نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبى لا ينافيه فيبقى
نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبى وهو يأباه بعد ما عرضه القاضى
عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة رح الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان
عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون
الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم
فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى
الجمعة تقع فرضا **قوله** واما المالية فلان المقصود هو الاداء
يعنى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء

بدون حكمه فاذا وجد كالمسافر والعبد
فانهما اذا حضرا الجامع ثمه لهما ان لا يؤديا
ولكن اذا اديا كان فرضا

فاما الايمان فلا يجب على الصبى قبل ان يعقل لما قلنا
من عدم اهلية الاداء وكذا العبادات الخالصة المتعلقة
بالبدن او بالمال لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها
لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود فى
حقوق الله تعالى وذلك فعل يحصل عن اختيار على سبيل
التعظيم تحقيقا للابتلاء والصغر ينافيه وما يتأدى
بالنائب لا يصلح طاعة لانها تتأدى بترجيح الاختيار
فلو وجب مع ذلك لصار الاداء مقصودا وذلك باطل
فى جنس القريب فلذلك لم يلزمه الزكوة والصوم والحج
وما يشوبه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزمه عند
محمد ولزمه عند ابى حنيفة وابى يوسف مع احتراز
بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر

لیظهر المطیع من العاصی لا المال لان الله تعالى غنی عن العالمین ولیس المعنی ان الله تعالى اراد الاداء من کل مکلف حتی یلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا یری انه لم یخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا یلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده تعالى فعلی هذا لا حاجة الی ما قیل ان المعنی المقصود هو الاداء فی حق من علم الله تعالى منه الائتمار واما فی حق غیره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قیل قد یجری النیابة فی المالیة کما اذا وکل غیره باداء زکوته فینبغی ان یجب علی الصبی ویؤدی عنه ولیه واجیب بان فعل النائب فی النیابة الاختیاریة ینتقل الی المنوب عنه فیصلح عبادة بخلاف النیابة الجبریة کنیابة الولی **قوله** مؤنة محضة کالعشر والخراج یعنی بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا یخالطه شیء من معنی العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنی العبادة فی العشر والعقوبة فی الخراج انما هو بحسب الوصف ولیس بمقصود **قوله** والکاملة ای القدرة الکاملة تکون بالعقل الکامل ای المقرون بقوة البدن وذلک لان المعتبر فی وجوب الاداء لیس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا کانت کلتا القدرتین منحطة عن درجة الکمال کما فی الصبی الغیر العاقل والمعتوه البالغ کانت الاهلیة ناقصة **قوله** فما یثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا یحتمل القبح واما قبیح لا یحتمل الحسن واما متردد بینهما والثانی اما نفع محض او ضرر محض او متردد بینهما صار ستة واحکامها مذکورة فی المتن **قوله** وهو بیان فیما هو حسن وفیه نفع محض یعنی ان الایمان وفروعه حسن وفیه نفع محض فلا یلیق بالشارع الحکیم الحجر عنه فان قیل هو یحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حیث یأثم بترکه فالجواب انه لا ضرر فیه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبی لانه مما یحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاکراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فیه فان قیل نفس الاداء ایضا یحتمل الضرر فی حق احکام الدنیا کحرمان المیراث عن مورثه الکافر والفرقة بینه وبین زوجته المشرکة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الی اسلام الصبی بل الی کفر المورث و

زوجته

ولا امرأة یفسد نکاحها بل هو یثبت بناء علی صحة الاسلام وتحققه کشف

وزوجته ولو سلم فهما من ثمرة اسلامه واحکامه اللازمة منه ضمنا لا من احکامه الاصلیة الموضوعة هو لها لظهور ان الایمان انما وضع لسعادة الدارین وصحة الشیء انما تعرف من حکمه الاصلی الذی وضع هو له لا مما یلزمه من حیث انه من ثمراته وهذا کما ان الصبی لو ورث قریبه او وهب منه قریبه فقبله یعتق علیه مع انه ضرر محض لان الحکم الاصلی للارث والهبة هو الملک بلا عوض لا العتق الذی یترتب علیهما فی هذه الصورة **قوله** الا یری انهما ای حرمان الارث عن المورث الکافر والفرقة عن الزوج الوثنیة یثبتان فیما اذا ثبت ایمان الصبی تبعا بان اسلم احد ابویه ولم یعدا ضررا یمنع صحة ثبوت الایمان لکونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحکام الاصلیة للایمان **قوله** واما الکفر فیعتبر من الصبی ایضا کما یعتبر منه الایمان اذ لو عفی عنه الکفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الکفر جهل بالله تعالى وصفاته واحکامه علی ما هی علیه والجهل لا یجعل علما فی حق العباد فکیف فی حق رب الارباب فیصح ارتداد الصبی فی حق احکام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الکفر ودخول الجنة مع الشرک مما لم یرد به شرع ولا حکم به عقل وکذا فی حق احکام الدنیا عند ابی حنیفة ومحمد رحمهما الله حتی تبین امرأته المسلمة ویحرم المیراث من مورثه المسلم لانه فی حق الردة بمنزلة البالغ لان الکفر محظور لا یحتمل المشروعیة بحال ولا یسقط بعذر وانما لم یقتل لان وجوب القتل لیس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو لیس من اهلها کالمرأة وانما لم یقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فی صحة اسلامه حال الصبی صار شبهة فی اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة ای لا یلزم الصبی والعبد بتصرفاتهما بطریق الوکالة عهدة لان ما فیه احتمال الضرر لا یتملکه الصبی الا بان باذن الولی فیندفع قصور رأیه بانضمام رأی الولی فیلزمه العهدة **قوله** ولا مباشرة لان ولایة الولی نظریة ولیس من النظر اثبات الولایة فیما هو ضرر محض وقال شمس الائمة رحمه الله فی الحق انه لا ضرر فی اثبات اصل الملک حتی یملک ایقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابی الزوج فرق بینهما وکذا اذا ارتد الزوج **قوله** الا القرض ای الاقراض اذ استقراض مال الصبی یجوز للاب دون القاضی واما الاقراض

حتی لو کان ابواه مسلمین فارتد عن الاسلام بنفسه لا یجعل ذلک عفوا بعذر الصبی فتبین منه امرأته المسلمة ویحرم هو عن المیراث من المسلمین کشف

فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملى في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا **قوله** وماكان مترددا بينهما اى محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشرى والاجارة والنكاح والمص رح جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشئ باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راى الولى **قوله** فانه اى الصبى اهل لحكمه اى لحكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولى بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولى ويملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له **قوله** وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولى ومباشرة الصبى **قوله** وعندهما اى تصرف الصبى باذن الولى فيما يحتمل النفع والضرر عند ابى يوسف ومحمد رح انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولى بنفسه حتى كان الصبى آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولى وعبارة فخر الاسلام رح ان راى الولى شرط الجواز وعموم رايه لخصوصه فيجعل كان الولى باشر بنفسه يعنى ان راى الولى شرط لجواز التصرف اما بنفسه واما بالصبى ورايه فيما اذا تصرف الصبى عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيحصل عموم رايه بان عمل بيد الغير لخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولى باشر بنفسه **قوله** واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغى ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبى وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذى هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المص رح لان غايته بيان التضرر بالوصية ويلزم منه صحتها باذن الولى ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هى ضرر محض والنفع الذى تضمنته انما وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه و يمكن تطبيق جواب المص رح على التقرير الثانى بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعنى ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله فصل** لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احديهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهى احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها و يتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **قوله** لمنافاة الجنون القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذى اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة الاصلية ينتفى وجوب الاداء فينتفى نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلى

مطلب العوارض السماوية

بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات
وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق
بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج
في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل
انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة
الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب
الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم
يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج
في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهم في الوقت وبحاله بعد
الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا
فعند ابي يوسف رح مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند
محمد رح ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر
الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران
احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي
الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون
الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان
لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري
وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب
العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف
ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى
وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ ما نعة عن قبول الكمال فيكون
امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل
للحوق آفة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد
من تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب
الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس
الصلوات وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء
وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل الصوم والجنون والافاقة فيه

سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج
الا ان محمدا رح اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط
تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت
اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في
سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل
الظهر يجب القضاء عند محمد رح لعدم تكرر جنس الصلوة حيث
لم تصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادته
على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات
ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان
لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا
فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل
اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل
الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد في الزكوة
باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف في رواية هشام
عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب
قوله وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع
الفعل في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او المولى
وايمان المجنون استقلالا لا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد
بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا
له وليس شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل
بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره
اولى **قوله** واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على
صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي
له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما
تبعا له ويبقى النكاح ولا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة
كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف
الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء

قوله ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرره ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون **قوله** فانه اي المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا تلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي **قوله** ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني واما الرقيق فانه ليس اهلا للملك **قوله** وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اوله حال عديم العقل فالحق به المجنون وفي الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكله في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع الصغير وغيره **قوله** ومنها النسيان وهو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا

او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال الانسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراؤها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام **قوله** وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة **قوله** وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشرى والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب **قوله** فاذا قرأ في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام ره وذكر في النوادر قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم

تفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص لعدم الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة رح تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق به وتتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لتنبسط الى المطلوب وتنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ و المحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوالا للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبادات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطو الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا يتنبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة

دوقع

وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان منافيا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه يثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق و لا قائل بذلك بل المحل متصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شائعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين **قوله** وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رح الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض

هو مذهب بعض العرب في المهموزات فصار تجزوا بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها ساكنا في الطرف مضموما ما قبلها فقالوا التجزي و مثله التوضو والتوضي كذا

اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق
مثل كسرته فانكسر والمطاوعة حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدى
بمفعوله واثر الشئ لازم له والعتق ليس بمتجزٍ اتفاقا بين علمائنا فكذا
الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق بان يقع من المحل على جزءٍ دون جزءٍ لزم
تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد و
تجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزى احدهما تجزى الآخر وذهب ابو حنيفة
رح الى ان الاعتاق متجزٍ وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض
لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة
وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزى ولا سبب
لذلك مع تضرر المالك به فتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدى السعاية
ويُسقِطَ الملكَ بالكلية فيَعْتِقَ وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ
لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملكُ وهو
متجزٍ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم
زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما ثبت جزاءً للكفر وانما بقى
بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم و
زوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض
الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق
وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقى شئ من المسكة فان قيل
ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان
الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى
وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاءً على الكفر لكنه تبع بقاءً فان الاصل هو
الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد
قصدًا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت
ضمنا ولا يثبت قصدًا الى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد
يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاى اثر للاعتاق عند
ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى
بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى

الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق
بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان
سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار
بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اى عند ابي حنيفة رح الا في الرد الى
الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون
مالكا مالا لان المملوكية والمالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية
عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه
مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة
انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمى مكرم وقيد المالكية والمملوكية
بالمالية لانه لا تنافى بين المملوكية متعةً والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق
وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى
فلا يملك المكاتب التسرى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص
المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم الحكم في غير ذلك بطريق الاولى لان في
المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسرى مظنة ملك المتعة
كالنكاح ولهذا صح عند مالك رح **قوله** ولا يبطل اى الرق مالكية النكاح
والحيوة والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى
على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية
بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص و
السرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا
لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال
فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود
الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة رح يصح في حق القطع ورد المال
جميعا وعند محمد رح لا يصح في شئ منهما وعند ابي يوسف رح يصح في حق
القطع دون المال لابي يوسف رح انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه
مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رح ان اقراره بالمال
باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه
وايضا المال الاصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رح

ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك ذمته فيصح في حق المال بناءً عليه لان
اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى
تسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا
كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله**
وينافي يعني ان الرق مبني على العجز والمذلة فينافي كمال الاهلية الكرامات
البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار
الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان
استفراش الحرائر والسكنى والازواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة
في تكثير النسل على وجه لا يحقه انه من باب الكرامات ولهذا زاد النبي عليه الصلوة والسلام
الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء
اولم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة
ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة
مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة و
الكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن اولم يف
يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب
هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور
والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى
فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له
مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة
البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر
في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى **قوله**
وينصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر
النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف هذه
القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح
في حق النساء فتنتصف وتكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف
فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق
يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة

ثنتين

ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من ابقاء الحل والمعتبر
عند الشافعي رح في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين
سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء
ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المص رح على كون المعتبر رق
الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع
لتفويت الحل الذي صارت المراة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى
كان حل المراة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة
انقص من حل الحرة على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به
حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل
معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق
واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلث الكل فالمعتبر في
عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المراة الذي هو
من باب الكرامة والامة ناقصة فيها لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى
فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت
المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلثة
عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر
اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان
المالكية فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب
ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد
زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلقات
ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنى عشر طلقة بحسب اربع
زوجات فيجب ان يملك العبد ستة طلقات يوقعها على الزوجتين تحقيقا
للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك العبد الا اربع
تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنى عشرة **قوله** ولما
كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية
الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية
الحر وان كان قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رح يجب القيمة بالغة ما بلغت

عند الشافعي رح يجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت وهو قول ابي يوسف رح
واجمعوا على ان في الغصب تجب قيمته بالغة ما بلغت وعلى ان الجمع بين ضمان
النفس والمال غير ممكن وعلى ان معنى النفسية والمالية موجودان في العبد
لكن الخلاف في الترجيح رجحنا معنى النفسية ورجح الخصم معنى المالية مستدلا
بان القيمة اذا انتقصت عن الدية تجب القيمة وان هذا الضمان يجب
للمولى وملكه في العبد ملك مال وانه يجب فيه جنس نقد السوق الذي يختص

وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رح جهة
المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه
النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق
وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر
ابو حنيفة رح جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية
كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو
باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان
مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة والمرأة
قد انتفت فيها احدى المالكية وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها
بالنصف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على
اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه
مالكية المال بالكلية حتى تناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها نقصان
لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو
ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه
بعشرة دراهم لانه اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر
وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رض
انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في
العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع
توزيعا على ما به خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلت
مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود و
ملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل
فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المص رح بوجهين احدهما
انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن
في كماله نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون
نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم بط اجماعا
وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري
النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة

والقسم

والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم بط والجواب
عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني
المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل
المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يعرف قدره فقدره الشرع
بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية و
نقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب
النقصان في الحكم المرتب عليه لا في حكم لا يلايمه فالنقصان في المالكية يوجب
النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني
ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال
مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه
امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق
يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان
كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكونان باعتبار الزوجة و
الامة لا تملك شيئا منها اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما انتقص
يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم
التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينتقص منها شيء
اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد
بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة
منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد
انما تكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة و
الاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان
يحمل كلام المص رح على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني رح من ان الواجب في نفسه
ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد
والا فنفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص
والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما في الموت
دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة
لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني

اي لاجل المتلف
على ما ذكره الشيخ رح بوجوه ثلثة
مذكورة في الشرح ولوجوب الحمل عليه
وجه آخر وهو الموافقة لقول الامام ابي حنيفة رح
حيث اعتبر جهة النفسية لا المالية كالشافعي رح
حسام الدين رح

وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد وهذا تقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **قوله** وهو اهل للتصرف يعني الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة وتثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رح ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف كان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسببه والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان و يجوز توكله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طريق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب

فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة الملك كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يكن اهلا للملك بعد ما وقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة رح ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك تظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المص رح من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى مآلا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المص رح ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا خاصا و الاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رح ولذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهو اي الرقيق معصوم الدم يعني انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع

اى ملك الرقبة لا اليد

لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي
بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص والدية وهي
بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين
فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل
لهما وقال الشافعي القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات
البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا في
الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة
فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق
السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى
الكرامة وفي الحديث انه عليه السلام كان يرضخ للمماليك ولا سهم لهم وهذا بخلاف
تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل وبالايجاب من الامام
والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما
سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة
وذلك لانه لا ولاية له على نفسه وكيف تتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان
العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال
الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف
امان المأذون فانه ليس من باب الولاية باعتبار انه بواسطة الاذن صار
شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا
ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط
حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير و
لزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط و
هذا كما تصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم تتعدى
الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق
الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا
لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال
سالما وزال ضرر المولى واصيبت الغنيمة يثبت الاذن من المولى دلالة
فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال وقبله حتى يكون الامان

اسقاطا

العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة بدار الايمان اي بالاحراز بها والعبد في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان اما في الايمان فظ واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله

قال الشافعي رح لا يقتل الحر بالعبد لانتفاء المماثلة بينهما فيما يبتنى عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات فاختلت النفسية بمجاورة المالية فكان العبد في مقابلة الحر دونه في النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص والدليل على انتقاص النفسية انتقاص البدل ولنا ما ذكرنا ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال لما ساواه الحر في سبب العصمة والدليل على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذي يبتنى عليه القصاص ويثبت لاجله العصمة كونه متحملا لامانة الله عز وجل اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة تثبت لتكميل الوصف المطلوب ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة ههنا في المعنى الاصلي يبتنى عليه القصاص وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة فهي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما في البدل كشف

لا تثبت الولايات المتعدية مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزوج وغيرها للعبد لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافي الولاية ثم الاصل في الولاية ولاية المرء على نفسه ثم تتعدى منه الى غيره عند وجود شرط التعدي ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره ولانقطاع الولايات كلها بطل امان العبد المحجور عن القتال لان الامان منه تصرف على الغير ابتداء ولا يصح وان لم يكن فيه ضرر للمولى كالشهادة فعلى هذا ينبغي ان لا يصح امان العبد المأذون له بالقتال لبقاء المنافي وهو الرق لكنه انما صح لان الامان بسبب الاذن في الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له في الجهاد صار شريكا في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها فاذا امن فقد اسقط حقه في الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيه فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادته برؤية هلال رمضان حيث تصح لانها ليست من باب الولاية بل هي الزام الصوم على نفسه اولا ثم تعدى الحكم الى غيره

وعلى هذا الاصل وهو ان الرق ينافي مالكية المال او ان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعفت برقه بحيث لم تحتمل الدين بنفسها قلنا في جنايات العبد خطأ ان رقبته تصير جزاء اي يصير العبد للمجني عليه جزاء بجنايته والوجوب على المولى دون العبد فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان يختار الفداء بالارش فيتخير المولى بين الدفع بالجناية كما وجب او الفداء بالارش والواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب من وجب عليه كانه يهب شيئا مبتدأ لان كون المتلف غير مال ينافي وجوب الضمان على المتلف وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف وعوضا في جانب المتلف عليه

اسقاط الحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده **قوله** فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة من جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح ومنافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك والمنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطأ لانه ثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء **قوله** مستندا الى اوله اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام **قوله** وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع

على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين وعلى حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله **قوله** نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها لان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام رح لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اى استيثارا من الموصى لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اى تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل **قوله** بان يبيع يعني لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رح لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين **قوله** ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم **قوله** ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم وغيرها

وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذه الجملة ما فصل في الكتاب **قوله** وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم تصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل لصاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي و ابو قتادة رض هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس فالحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء و التبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له **قوله** حتى تترتب عليها

اى من التركة حقوق الميت كونه بتجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه
من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالرهن
والمستاجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور
صاحب الحق احق بالعين **قوله** لحاجته اى حاجة المولى الى الثواب
الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التى هي باعتبار المالية
حاصلة بعود الكتابة الى الوقف ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة
المولى لانه يحتاج الى الصيرورة معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة
لحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذى هو موت حكمى فتبقى الكتابة بعد موت
المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى **قوله** واما المملوكية
فتابعة يعنى ان مملوكية الميت وان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها
في المكاتب ضمنا وتبعا للبقاء مالكيته يدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن
بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا
بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم
ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت
ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان
بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب
وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل
حكم بحريته في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية ونفوذ
العتق الى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد
الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة
الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب
شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب
لما ثبت شرطا للملك البدل يثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب
وان كان المغصوب حالة اداء البدل هالكا **قوله** ويثبت الارث
اى ولانه يبقى ما تنقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة
عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله ففوض الشرع ذلك الى
اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموالهم بمنزلة

انتفاعه

انتفاعه نفسه بها **قوله** والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض
الموت فانه مفض الى الموت الذى هو السبب حقيقة يصير الميت
اى المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التى تبطل تلك الخلافة
فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان
بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتى او اذا مت فانت حر فان كلا من
الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء
اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر في الحال
سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب
عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من
ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التاجيل وبهذا
يتبين ان التعليق بغير الموت الامور التى على خطر الوجود كدخول الدار
ومن الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم منه انعقاد
السبب في الحال ففي الصورتين اعنى الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة
الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة
وان كان مما يحتمل كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة
والرجوع ونحو ذلك لان ذلك الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك
الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال
وهو مما يحتمل الفسخ والابطال **قوله** دون سقوط التقوم اى المدبر
لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع
تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها
لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا
فيسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب ولا باعتاق احد الشريكين نصيبه منها
قوله واما ما لا يصلح لحاجته اى حاجة الميت فالقصاص فانه جناية
وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء
تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا من الميت فانه قبل التلف نفس الميت
وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغى ان يثبت القصاص
حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه

على سبيل الخلافة كما ثبت الملك للوكيل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الموكل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو الوارث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية حتى لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضي لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد فيه مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان تكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه مما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام فهو مكابرة ان ترفع عن انقياد الحق

واتباع

مطلب العوارض المكتسبة

340

واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر بالمكابرة قد يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعتوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتأمل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآيات ومعنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصرف بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير **قوله** فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم تكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تأخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب كلام فخر الاسلام رح حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رح ان ديانتهم تعتبر رافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحارم ولا الحد على قاذفه فاجابه بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورة ذلك **قوله** واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا **قوله** فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا تكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شايعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم

ما يؤدي بتقويم الاموال فالعمل بتحقيق حفظ نفوسهم واموالهم بديانتهم عمل بالما يؤدي به ايضا وهو ترك التعرض

اولم ترد وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم تثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسوق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام رح في المبسوطات نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا يعتبر بديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع **قوله** ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب عن القياس الى مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان نؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوجة في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوجة لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة **قوله** وغناها يعني ان المال في نفسه الى قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحبوة الى القيمة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه تعالى خالقا للشرور والقبائح وجواز الشفاعة لحط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى مؤول للقرآن اي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقدهم ويحمله على وفق معتقده لان ينكره ورده

ظهر

ظهر مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام رح انه متأول بالقرآن اي متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه الصلوة والسلام **قوله** وكجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكن لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم تكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع **قوله** ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما وقصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لكان المنعة فكان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الآثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا **قوله** ولما كان الدار واحدة يعني ان تملك الدار بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدارين كل وجه فنحن لا نملك الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة

مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة
من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من
وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا
اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا
لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم
الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل
كما في المغصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح
استنادا لا ابتداء **قوله** وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو
دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما
ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة
المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة
لان مخالفة المتواتر تكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب
ايضا كذلك فمخالفته انما لا تكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة و
لا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف
كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة
وتقييد السنة بان تكون مشهورة او تكون متواترة غير قطعية الدلالة
فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله
عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله تعالى عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه للتسمية
وان تركها عمدا لقوله عليه الصلوة والسلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز
القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد
ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص
الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا
للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله تعالى عليه الميتة او
ما ذكر عليه اسم غير الله تعالى لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله تعالى
به وقوله تعالى وان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا للحصر البينة
التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر

البينة مع شهادة الواحد مع اليمين وفي مخالفة السنة المشهورة اعني قوله
البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في مسئلة
القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على واحد او
جماعة من اهله ان ظهر لوث اي علامة يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف
الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ
واما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم
بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد رحمهما الله تمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام لاولياء مقتول
وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم
الى آخر الحديث فظهر ان كلام المصنف رحمه الله في تقرير القولين على ما ينبغي وانه لا جهة
لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا
بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه انه قال كنا نبيع امهات اولادنا على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وبان المالية يقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان
الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني فصار مجمعا
عليه **قوله** كمن صلى الظهر اورد مسئلتين اوليهما مثال للجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة
للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا **قوله** ولم يقض الظهر بناء اي
بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة
المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع
قوله واذا عفا احد الوليين واقتص الآخر لجهله بالعفو او بان
عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في
موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت
لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا
ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع
الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم
نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة في درء الحد **قوله**
اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها
وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث

اعنى قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه
الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف رح يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى
الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء و
القول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي رح الا انه ليس
اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع **قوله** ومن زنا بجارية امرأته او
والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج من وجه لفرط
الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجزء و
حلال له فهذا شبهة اشتباه اعنى الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل
الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب
العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل و
هي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ
جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لا يتمحض زنا
نظرا الى الدليل اعنى قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت
فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد **قوله**
واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله
بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب
بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة
او تقديرا بشهرته في محله **قوله** فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل آية التوجه الى الكعبة فقالوا
كيف من مات قبل التحويل من اخواننا **قوله** وقصة تحريم الخمر هي ان
بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت
ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا
وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رض يا رسول الله كيف
باخواننا الذين ماتوا وشربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في
البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر
اى وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفؤ بمهر
المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفؤ او بغبن فاحش فانه يكون عذرا

حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب والجد من
الكفؤ بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها
غير الاب والجد من غير كفؤ او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت
بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف رح انه يصح النكاح في هذه
الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورده في شرحه للوقاية ولا يوجد له
رواية اصلا **قوله** لان طلب العلم واجب عليها اى على البكر وتقرير
القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم
المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع
وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبيل البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما
المسائل الخفية **قوله** حتى يشترط القضاء ثمه اى في فسخ البكر بعد البلوغ
لا هنا اى لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك
النظر من الولي وهو متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد
الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع
زيادة الملك ولا سبيل اليه الا برفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق
ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة
حق عليها لاستيفاء حق مشترك ولهذا جعلنا الرفع في حق المرأة قصدا
وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاءه ضمنا
قوله ومنها اى من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض
الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله
المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق
المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من
الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة
فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما
يتحلل والدواء ما يكون كيفية خارجة عن الاعتدال بها تنفعل الطبيعة
عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر الخ
يحرم قليلها وكثيرها ومن المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب
ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف رح

ورد الاعتراض عدم التعرض اذ لا تعرض فيه لحديث وجوب طلب العلم على البكر على ما ترى بخلاف تقرير المصنف رح فعدم احسنية الاول ان تم
فانما يصح على تقريره لا على تقرير القوم وانما لم يقل المصنف رح والصحيح هو الثاني كما هو الظاهر اشارة الى جوابه في شرح الوقاية وهو انه اذا وجب
الصبي والصبية فاما ان يجب عليها تعلم الايمان واحكامه او وجب على وليها التعليم ولا ينبغي ان يتركا سدى قال عليه السلام مروا صبيانكم
بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا انتهى وانت خبير بان الكلام في المسئلة المخفية ولا شك ان البكر قبل البلوغ
لم تكلف بها وبعد البلوغ لا يمكن لها حصول العلم الا بعد مدة يصلح للتعلم فيها كما اومى اليه الشارح رح بقوله لا سيما المسائل الخفية والمصنف
رح بقوله لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا
الحذاق ويمكن ان يأول تقرير المصنف رح الى
تقرير القوم ويأول بان مراده ان طلب
جنس العلم كالايمان واحكامه واجب
عليها فالمسائل جنس الشرع اجمالا يجب ان
تكون مشهورة في حقها لاشتهار العلم في دار
الاسلام فلا مانع من تعلم المسائل الخفية
في حقها ووجه عدم احسنية هذا التقرير
هو ان الظاهر وجوب تعليم الايمان الى الولي
لا الصبي

لاستمراء الطعام والتقوّي على قيام الليالي وصيام الايام واما على
قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحدّ اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو
الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد
وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه
في ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صح بذلك نفيا لما
روي عن ابي حنيفة رح ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح
طلاقه وعتاقه **قوله** فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد
ان قوله تع وانتم سكارى قيد للخطاب بمعنى لا تقربوا حتى يلزم ان يكون
الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك
ان الحال في مثل صلّ وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا
للامر والنهي بل للمامور والمنهي بمعنى اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو
وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو
الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تع غير محلي الصيد فيمن جعله حالا عن
قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند
كونهم محليين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في
حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين
اي مكلفين بذلك حالة السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب
ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب
اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة
السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان
لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق
والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض
وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طايعا وذلك لان يبتني الخطاب
على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر
لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود
زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف
ما اذا كان بآفة كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله** واذا

اي فوات فهم الخطاب

اسلم

هذا استحسان وفي القياس وهو وجه قول ابي يوسف رح يرتد
وجه القياس بقاء الاهلية ووجه الاستحسان ان صحابيا ارتد
في سكران قل يا ايها الكافرون وترك كلمات النفي فنزل قوله تع
ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولم يحكم النبي عليه الصلوة والسلام بكفره

اسلم اي السكران ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو
تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لم يرتفع الا بالقصد الى تبدله او
بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة
الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان
السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان
حقوق الله تع على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص
والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حال السكر فانه لا
يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح
الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع
لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر
موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف
وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب
المحرم او المثلث طوعا والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا
فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او
المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** وزاد ابو حنيفة رح
يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز
بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو تميز ففي السكر نقصان
وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد
من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر
ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد **قوله** ومنها الهزل فسره
فخر الاسلام رح باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم
من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ
للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما
هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي
كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال لان اعم من العقلي والشرعي
فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا والشرع بان
التصرفات الشرعية لاحكامها والمص رح اوضح المقصود ففسر الهزل

بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات
الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها وتلزم معانيها
بحسب الشرع **قوله** ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة
في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس
لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم من
الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد **قوله** ولا
اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا
باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره
على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي و
القبائح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر وهي
اي التصرفات اما انشاآت او اخبارات او اعتقادات لان التصرف
ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان
الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا
والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره
او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل و
المواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرها شيء واما ان
لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر
البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور
شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك
لانسياق الذهن اليه **قوله** لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اختيار
الحكم كان اولى لان المانع عن الملك لا عدم الرضى كالمشتري من المكره
فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى **قوله**
فان نقض اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما
اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة
تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين
فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة رح مدة الخيار

ثلثة

ثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما
يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة
اعتبارا لليالي **قوله** عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي
اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر
فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في
الصورتين اعني صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شيء والاختلاف في
الاعراض والبناء لان العادة جارية بان بنيا على المواضعة لئلا يكون
الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد
المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان
المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر
والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا
على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم المضي في العقد
باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا
للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون
عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما
عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح
العقد في شيء من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان
لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة رح بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة
البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على
تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء واما
على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام
رح فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا
فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما
واما على بناء احدهما واعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما
وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد
المتعاقدين يكون اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما
واما بناؤه مع اعراض الآخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الآخر او ذهوله

وأما اذا هولا مع بناء الآخر واعراضه يصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احد الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة بان الاصل في العقد الصحة و تمسكهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلاً وأما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر **قوله** والفرق له بين البناء ههنا وثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رح لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه و قد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا اى في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه اى في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها و يدفعها وهنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الآخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد وكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح **قوله** والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد

تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء أما ابو حنيفة رح فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل وأما ابو يوسف ومحمد رح فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين **قوله** وأما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال أما الانشاآت فاما ان يحتمل النقض ولا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اى النقض يعني انه لا يجوز فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة وأما المعقول فتفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثلا انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار **قوله** وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر كما في البيع وأما ابو حنيفة رح فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع

حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون البيع وفي البيع بالعكس ووجهه
ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود
بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته و
بدون ذكره فيترجح البيع بالثمن يعني انه يجب تصحيح البيع بتصحيح الثمن
بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما
المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل **قوله** وعلى
البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار
على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر
المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان
المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد
بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع
الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون
تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما
شئ او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة رح في رواية
محمد رح هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر
مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي
رواية ابي يوسف رح هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء
على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان
المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية
فيلزم مهر المثل **قوله** ومنه اي مما لا يحتمل النقض ما يكون المال
فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال
بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او
طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في
العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض
او على ان لم يحضرهما شئ او الاختلاف في الاعراض والبناء فيقع
الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح العقد على المواضعة
واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان

كونه مقصودا للعاقد في الجملة لا في صورة الهزل فلا يرد ما قيل
انه لا توجيه لهذا الكلام لان المال ههنا لا يكون مقصودا
للرجل لانه هازل ولا للمرأة لانها هازلة ولان المال يجب
عليها فكيف يكون مقصودا لها على انه تشترط المقصودية بالنظر
الى العاقد بعدم ثبوته الا بالذكر وهي لا تنافي الهزل فتامل

قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا
قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام
فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق
في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق
واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق و
لا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة
مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على
كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق و
يلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف
كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال
ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط
اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي
كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال
في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في
حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل
لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر **قوله**
وعند ابي حنيفة رح يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة
بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل
بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف
على اختيارها **قوله** واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما
ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب
تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة و
اطلبها الان او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم
الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت
وبعده يبطل التسليم وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما
يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على
ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم

وهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف رح بمكان البيع والشراء له

فيبطل به التسليم **قوله** وكذا الابراء اى ابراء الغريم او الكفيل
يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل
كخيار الشرط **قوله** واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء
كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق
والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان
يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط
كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به
اى تحقق الحكم الذى صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه و
الهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق
مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه
حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل
الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف
انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه
للهزل على ما سبق **قوله** فيكون اى الهازل بالردة مرتدا بنفس
الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات
تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الاية وفي
هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل
ينافيه لعدم الرضا بالحكم **قوله** ترجيحا لجانب الايمان يعنى
ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد **قوله** ومنها
اى من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على
خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير
فخر الاسلام رح يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف
الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسر المصنف رح بالخفة
الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى
الشرعى واللغوى فان السفه في اللغة هى الخفة والحركة ومنه
زمام سفيه وتخصيصا لما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذى يبنى
عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك **قوله** لان التبذير اصله

مشروع

اصله مشروع التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اى مجاوزة الحد
والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال **قوله** واجمعوا على منع ماله
يعنى اذا بلغ الصبى سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
التى جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها
فيما لا ينبغى واضاف الاموال الى الاولياء على معنى من جنس ما يقيم به الناس
معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانفسهم المتصرفون فيها
القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح
منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال فان آنستم منهم رشدا اى
ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم
فاقام ابو حنيفة رح السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة
فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف
في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس و
عشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الاية
فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع
مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه
ابو يوسف ومحمد رح تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون
العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق لكنه
يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله في الاخرة
عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولى والمجنى عليه في الدنيا
عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر
فيحجر الثانى القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول
بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا بطل ملكه باتلافه
بالتصرفات ولم يكن للولى في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه
انما صح عبارات العاقد وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب
فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر
دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مظنة
لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا

الهبة بخلاف النكاح والطلاق والعتاق فان المحجور عليه
فيها كالهازل في اخراج الكلام لا على نهج العقل لا لنقصانه
بل لاتباع الهوى في السفه ولقصد اللعب في الهازل
حسام ٢١٢

وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاها المصنف رح فانه وان كان حذاقة واحتيالاً في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلساً قد اعتق جارية بالف دينار وقوله دخل في سوق النخاسين لفظ فرآئدة والمكابدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال اطرقوا اطرقوا وذلك عادة الكبار والكرقة وسادة صغيرة والعثنون شعيرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام اي فنون الحيل والتزوير والعلوم التي من جملتها الفقه الذي به يعرف هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البايع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف رح كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلوج وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة رح لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمله به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر لكن قصره في حقوق الله مجانة وسفهها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لديته جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني

بانا

الى الامام والاولياء هم المخاطبون به دون الائمة فاجاب بانه عقوبة تعزير وتاديب لاحد فيجوزان يفوض الى الاولياء كما في تعزير العبيد والاماء

بانا لا نم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية وهي العبارة والاهلية اذ بهما يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رح **قوله** ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة يمكن ان يكون الالحاق به انظر له واليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشرى والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء و كانت سعاية الغلام في قيمته للبايع **قوله** وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرفات في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الديون او يمتنع المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد رح بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه و عند ابي يوسف رح يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء

والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين بان يبيع القاضى امواله عروضا كان او عقارا لما روى ان معاذا رض ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجرى فيه النيابة فينوب القاضى منابه كما اذا اسلم عبد الذمى وابى الذمى ان يبيعه فان القاضى يبيعه ولما كان هذا الحجر فى امر خاص قال وهذا ضرب حجر **قوله** التلجئة هى المواضعة المذكورة اى فى اصل التصرف او فى قدر البدل او فى جنسه على ما سيجئ فى باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال فى المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتى امرا باطنه خلاف ظاهره وفى المبسوط ان معنى الجئ اليك دارى اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانتى ملكى يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجئ مضطر الى ما اباشر من البيع منك ولست بقاصد حقيقته **قوله** على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعنى فى المال الذى يكون فى يده وقت الحجر واما فى ما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله** ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد انه خروج من عمرانات الوطن على قصد مسير ممتد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشى الاقدام **قوله** واختلفوا فى الصلوة يعنى فى التخفيف الحاصل بالسفر فى الصلوة فعند الشافعى رح هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وقلنا انه فى اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روى عن عايشة رض وقال مقاتل رح كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصار الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابة ليس بحجة عند الشافعى رح الثانى ان هذا النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا ما هو فى هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وحينئذ لا يذم تاركهما

350

الثالث ان النبى صلى الله عليه وسلم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر فى الاكمال كما لا فائدة فى التخيير وقد سبق ذلك فى بحث الرخصة **قوله** ولما كان السفر بالاختيار يعنى فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اى لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر فى المرض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعى الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل موهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام رح قيل له معناه حكم للمسافر وافتى فى حقه و ضبط المسائل فى هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما فى اول اليوم اولا فان كان قائما فان ترك الصوم فلذاك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ فى اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثانى لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففى المرض تسقط الكفارة وفى السفر لا تسقط لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختيارى يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح فى الجملة فان قارن الافطار كان شبهة فى سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعى رح على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما فى حقها كالسكر يجعل معدوما

في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد توجد بدونه كالباغي والآبق المقيم وقد يكون السفر منه وبا فتقع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبل العير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته لحكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي بمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ وعاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الآية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا مجاوز سد الجوعة

قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا

لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة

قوله ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام رح في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام رح ههنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل مالا

قوله اذ لا ينفك اي الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر

قوله ويقع طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي رح لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال ولو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما

بل صلة لكنه جزاء فصار جزاء الفعل ومن اراد بالضمان اعم من ان يقابل بمال عمله بالضمان قال انه ضمان المتلف اي جزاء المحل فلكل وجهة هو موليها

لا نسلم ان كان ... الكلام عليه لا يخلو عن تكلف سيما على تقرير التوضيح كما لا يخفى

بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظ لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظ ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبّر باليقظة عن اليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكره **قوله** كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة **قوله** واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدوما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احدهما على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس والعضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا

كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو تركه وصبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزغري رح ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام رح انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث تسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال **قوله** ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به **قوله** واصل الشافعي رح اي القاعدة التي قررها الشافعي رح في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه الصلاة والسلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا تفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا

من اصول فخر الاسلام التسوية بينهما نعم فرق المصنف بينهما حيث جعل الافطار في نهار رمضان بالاكراه من المباح واجراء كلمة الكفر من المرخص فلو قال ولعل المصنف انما فرق كان ظاهرا

لا يقطع الحكم من الفاعل حتى يجب القصاص والحد على القاتل والزاني
مكرهين **قوله** وطلاق المولي بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو
اكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه
يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع
عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع
الطلاق **قوله** والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي رح
سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام
محيي السنة رح الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان
المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح
وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك
قوله واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة رح واصحابه
ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من
الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال
فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا
والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان
لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل
فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه
المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على
اتلاف المال والنفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون
الحبس والضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب
حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا
الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه
فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم تمكنه مباشرة
ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل **قوله** فالاقوال كلها
لا تحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه
لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل
فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة

وذكر

دفع ما يقال ان المتكلم لا يصلح ان يكون آلة للحامل كالوكيل وبدل عليه
رجوع قيمة العبد على الحامل ورجوع ضمان نصف المهر على الحامل في
الطلاق قبل الدخول ولو لم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة له وقع
الطلاق والعتاق كانه من الحامل فينبغي ان يلغو حسام الدين

وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير
متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل
ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة
فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا
تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير
واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة **قوله** فلان تنفذ
بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط
في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم
والرضى بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار و
الرضى في جانب الحكم وان وجد في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف
الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه
بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرايط كمال النفاذ في الاكراه اقل
فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المص رح بان ههنا امورا
اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا بهما وفي الهزل يوجد اختيار السبب و
الرضى به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد
اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضاء بهما ففي كل من الهزل
والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع
الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمص رح لم
يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فتظهر قوة
الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من
الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود
والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ
التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية
لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا
يحتمل تخلف الحكم **قوله** واذا اتصل الاكراه بقبول المال بان
اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف
درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول

وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق
الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان
التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اى ان يتحد محلهما
بان يكره المراة لانه لو اكره على تطليق امراته على مال يقع الطلاق لان
الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طايعة بازاء ما
سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق
لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المراة المال والرضاء به فان التزمته
وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد رح
يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضى وجه قول ابي حنيفة رح انه
قد تحقق في الهزل الرضى بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على
تمام الرضى بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم
فقط لم يمنع وجود الرضى بالسبب بل بالحكم فتوقف وجود الحكم اعنى
وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضى بالحكم فان وجد ثبت والا فلا
وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط
ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضى والاختيار في الحكم دون السبب
فيصح ايجاب المال لوجود الرضى في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم
دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع
ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الاخر وهو لزوم
المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب
كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا
بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل
على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه
في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود و
المال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع
يؤخذ من المتبوع ابدا **قوله** وان كانت اى الاقوال مما ينفسخ و
يتوقف على الرضى تنعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في
محلها واما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال

الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه
بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضى
لان الرضى منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب
والحبس مفوض الى راى الحاكم **قوله** وكذا اى مثل التصرفات التى
تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجئ و
غير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق
باعتبار رجحان جانب الصدق اى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه و
عدم الرضى وهو دليل على الكذب اى عدم المخبر به لم تثبت الحقوق فان قيل
الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم
من الكلام فلا يقوم دليل على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول
لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب
فلا تثبت الحقوق بالشك **قوله** والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل
آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب
حتى لا يرجع شئ الى الحامل من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب
كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل
واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد
اختلفت الروايات في الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكرهه
عليه كان العقر على الزاني لكن لو تلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان
على الحامل اى المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان
لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول
فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل
بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم
مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل
تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده ويرضاه على
خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طايعا
بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام رح لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية
قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما

على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية
على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل تلزم الجناية على احرام الحامل
لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل
الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء و
الكفارة يجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل
ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصر على الفاعل
واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه
الغير عليه كما في الدلالة عليه والاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب
الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام
نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه
فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به من
الجزاء والثاني وهو ما يكون بتبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات
الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل
اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان
يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على
سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى
الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا
لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في
المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل
الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث
انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك
مال الغير واتمام تصرفه وما ذكر فخر الاسلام رح من انه لو جعل آلة لتبدل
محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب
ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى
صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة
بمنزلة السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام
التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل **قوله** والاعتاق وان كان

لا يحتمل

لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى
الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده
فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل ولا يحتمل كون
الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمالية
ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال
فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء
للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير
من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد
هذا الكلام في غير هذا المقام انسب **قوله** وان لم يلزم منه هذا هو القسم
الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال
والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما
ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية و
الكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا
فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا
فعند زفر رح القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند
ابي يوسف رح لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله ثلث
سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من
الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد رح القصاص
على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل
به الى بقاء الحيوة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد
القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة
لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب
ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو
فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجناية اذ الجناية حينئذ يكون على دين الحامل
وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة
الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما
الفاعل فلاطاعة المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله

وبتحقيقه موت المقتول بما فى وسعه وفى هذا الكلام تصريح بانه لزوم
بتبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل
آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن فى الاثم لا يمكن
جعله آلة معنى لان المعتبر فى الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل **قوله**
والحرمات انواع ما مر كان حكم الافعال المكره عليها فى انها بمن يتعلق
والى من ينسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى
لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انه يكون حراما او مباحا او مرخصا
فيه فالحرمات اما ان يحتمل السقوط اولا والثانى اما ان يحتمل الرخصة
اولا فهى بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة
ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون
فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط
اولا وكل من هذه الاقسام حكم مبين فى الكتاب **قوله** والزنا
يعنى زنا الرجل بالمراة لان الزانى حقيقة والمراة ممكنة من الزنا فزناها
من قبيل ما يحتمل الرخصة **قوله** لان حرمة نفسه فوق حرمة يده
اذ فى فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبهما
واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره
بالقتل على قطع يد الغير لا يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما فى
الاكراه على القتل لان طرف المؤمن فى الحرمة بمنزلة نفسه فى حق الغير
حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال
فانما هو فى حق صاحبها لا فى حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم
صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك **قوله** والزنا قتل
اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب
النفقة على الزانى لعدم النسب ولا على المراة لعجزها عن ذلك فيهلك
الولد والولد فى صورة كون المراة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش
ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفى مثل هذا النسب فيهلك الولد
قوله والاكراه الملجئ يبيحها اى يبيح المحرمات حرمة يحتمل
السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار

يعنى انه لا تثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ
بخوف تلف النفس والعضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار
بالمخمصة تثبت فى الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او
العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان
عالما بسقوط الحرمة فان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا فى المبسوط و
اما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث
الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد **قوله** وحرمة لا تسقط
هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهى حرمة لا تحتمل السقوط يعنى انه
لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد فى فعله مع بقاء الحرمة وهى اما
فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد يعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق
الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق
من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر
على اللسان اكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق
من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة و
معنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر
فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان
لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على
حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة
لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط فى الجملة
بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات **قوله**
وزنا المراة من هذا القسم يعنى اذا اكرهت المراة على الزنا فتمكينها من الزنا
حرام حرمة مؤبدة هى من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا
حق الله تعالى فيترخص للمراة مع بقاء الحرمة فى الاكراه الملجئ ولا يترخص
فى غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفى كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط
نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المراة من هذا القسم ان حرمته من قبيل
الحرمة التى لا تسقط لكن يحتمل الرخصة فيه ثم لا يخفى ان قوله وهى اى
تلك الحرمة اما فى حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها

سقوط حرمة زنى المراة سقوط حكمه بالشبهات منضما الى انه ليس قتلا وهذا يسقط عنها الحد بغير الملجئ لا عنه

فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله هو الايمان وفي العبادات الحرام هو
ترك الصلوة مثلا وحق الله هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا
عليها حق الله تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله وتركها
حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة **قوله** ويحد هو اي
يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون
رخصة في حقه كما في حق المراة حتى يكون غير الملجئ بشبهة رخصة نعم لا يحد
الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند
الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فلا اقدام
عليه دفع لذلك لا قضاء للشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية
لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركوزة في الرجال **قوله** واما في حقوق
العباد عطف على قوله اما في حقوق الله فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي
في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة
متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله
ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف
مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة
حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس
فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير
او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا تزول عصمة المال
في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على
الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا
امتنع عن ترك الفرايض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى
العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز
الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله ولما كانت
الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله
المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه يعني ان
حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسيمان لهذا القسم و
بهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم

تسقط

تسقط وهما حق الله تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين
السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان
والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط
في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان **قوله** ويجب الضمان اي يجب على من
اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما تلف لان المال معصوم حقا لصاحبه
فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف
مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في
ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة
عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم
سلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية
الى سواء الطريق وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع و
العشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة
فراغ بنان البيان وسنان الاقلام عن نظم ما جمعت
من الزوائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما
ركبت له مطايا الفكر في ظمأ الهواجر واقتحمت له
موارد السهر في ظلم الدياجر ودعت في
بغيته حبيب الدعة ولذيذ الكرى و
عند الصباح يحمد القوم السرى والحمد
لله على نعمه العظام ومنحه الجسام
والصلوة على نبيه محمد وآله
واصحابه البررة
الكرام